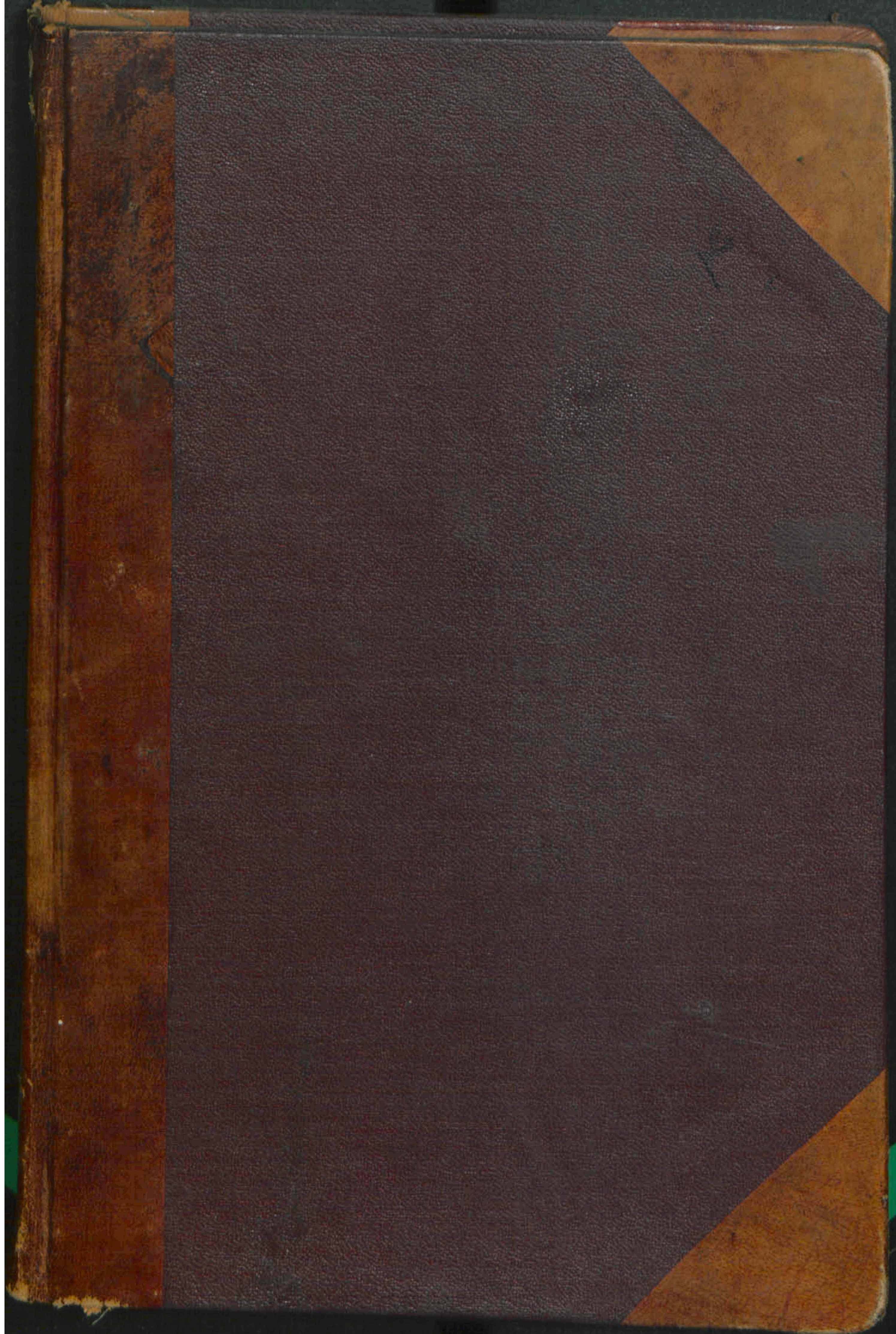




كتاب معالم

حاشية سلطان وحاشية المولى الاكمل محمد باقر ابن اكمل
على معالم الاصول

[illegible]

كتاب
اين يكجلد [illegible] ازانكه از مالك [illegible] ابتياع
[illegible]
[illegible]
[illegible]
مبارك باشد [illegible]



محمد [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد وآله الطاهرين

فيقول العبد الغريق في بحر العصيان المتشرف بالانتساب الى ثاني

سيدي شباب اهل الجنان الحسين المدعو بخليفة سلطان عفى

عنه الرحيم الرحمن اني قد كتبت حين مطالعة كتاب معالم الدين من مصنفات

الشيخ الفاضل الكامل الصالح المدقق المحقق الحسن بن الشيخ الشهيد

السعيد العلامة ركن الاسلام والمسلمين زين الملة والدين العاملي

احسن الله اليهما باحسانه الجلي بعض الحواشي عليه قاصدا توضيح

مقاصده وتكثير فوايده بقدر الوسع والطاقة مجتنبا عن الاطناب و

الاطالة مشيرا في بعض المواضع الى ما فيه من الاشكال ساعيا في تفهيم

وتوجيهه بما يقتضيه الحال سالكا طريق الحق والانصاف مايلا

عن الجور والاعتساف فاردت جمعها وتنظيمها حفظا عن فوات البعض

لانتشارها وعدم ترتيبها فانها ربما كانت مفيدة للناظرين ومعينة

للطالبين والله هو الموفق والمعين ولا شك ان العالم اشرف

اول هذه المقدمة في مرتبة الدعوى بل عين المدعى فلا بد في هذا

البيان الاموية ضم بعض الدعاوى الى المدعى نعم لو كانت المقدمات

السابقة ظاهرة يمكن جعلها منبهة على هذه من قبيل التنبيه

فالعالم اشرف المعقولات اول تلك المقدمات على تقدير تسليمها

انما تدل على ان الموجود النامي الحساس العاقل العالم اشرف من الموصوف

بالصفات المذكورة بدون العلم وهذا انما يقتضي ان العلم اشرف

اشرف من الجهل ولا يقتضي كونه اشرف من العقل والحس والنمو والوجود

مما ذكر سابقا وهو ظ فان كان مراده ان العالم من حيث العلم اشرف

من جميع المعقولات كما هو الظ من كلامه حتى يثبت ان العلم اشرف من الجميع

فلا نسلم بل انما يتم كونه اشرف من الجهل ولا شك في ذلك فالاولى الاكتفاء

بهذه الدعوى وبدء ههنا فتدبر واما الكتاب الكريم فلا يخفى

ان ذكر الفصل هنا غير مناسب بل المناسب واما الحجة النقلية فمن الكتاب

فكانه سهو من قلم الناسخ وكذا بعض الفصول الاتية قوله عليه السلام

في رواية عبد الله بن ميمون القداح ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا

درهما ولكن ورثوا العلم لعل المراد انهم لم يحفظوهما ولم يبق منهم

شيء منهما بعد الموت بل يصرفونهما في حيوتهم في مصارفهما الا انه

لو بقي منهم شيء بعد الوفاة لم يكن ميراثا كما زعم الجمهور ونقلوا في ذلك

حديثا واما الفدك فاعطاه رسول الله فاطمة عليها السلم في حيوته

عليه واله السلم ولو بقي بعد فوته عليه واله السلم وصار تركة له لكان

لها عليها السلام ايضا بطريق الميراث ولهذا ادعت عليها السلم الاعطاء

اولا على ما هو الواقع ثم الميراث ثانيا على سبيل التسليم والتنزل ثم

لا يخفى ان ما ذكرنا من عدم بقاء شيء منهم بعد الفوت حتى يصير ميراثا

المراد منه مثل الدرهم والدينار مما في حفظه خسارة لا مثل الاثواب

والالات مما نقل بقاؤه بعد رسول الله صلعم والمراد الاهل البيت

عليهم السلام وتعم في رواية ابي حمزه القابل عن الحكماء يحتمل ان المراد

الذي يقبل من كلام الحكماء واحكامهم ومواعظهم او الذي ينفعل بتاثر

من صفات الحكماء اى يؤثر احوال الحكماء فى احواله فاحوال الحكماء بمنزلة
الفاعل وهو بمنزلة القابل وفى عليه السلم لا تاخذ بثوبه ظاهره انه لا تثبت
ثوبه الحاملة السؤال كما فعل اهل الالحاح والابرام فى التثبت باذيال
الناس ويحتمل ان المراد انه لا تاخذ بجودة ثوبه ورداءته اى لا تنظر الى
ماله وحالته الدنيوية بل ينبغى ان يكون المنظور علمه وكماله
ومن ثمه جعل الله تع ثواب المطيعات من نساء النبى صلعم والراء اى انهن لما كن
عالمات بالاحكام الشرعية من حيث معاشرتهن بحضرته والرواة اختصاصهن
بصحبته صلعم كان فعل الواجبات وترك المحرمات عليهن اوجب واكد ولذا
جعل ثوابهن وعقابهن ضعف ما لغيرهن فان الثواب والعقاب
يتضاعف بتاكد الوجوب والحرمة وفى عليه السلم العلم مقرون الى العمل
لعل المراد ان بقاء العلم وثباته مقرون الى العمل ومشروط به فمن
لم يعمل بعلمه ارتحل عنه كما سيذكر واما اشتراط العمل بالعلم فظ
فمن علم عمل لانه لو لم يعمل لم يبق علمه بحكم الاشتراط الاول ومن عمل عملا
صحيحا علم اذ بدون العلم لا يصح العمل وفى عم زلت موعظته من القلوب اه
اى غالبا فلا ينافى ما سبق فى رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين عم ان اشد
الناس ندامة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب وقبل الى اخر الحديث فانه
يدل على انه ربما كانت موعظة من لم يعمل مؤثرة فلعل ذلك بطريق
الندرة ويحتمل حمل ذلك على صورة جهل السامع بحال المتكلم بخلاف
هذا فان زلة الموعظة مخصوص بصورة علم السامع بحال الواعظ فتم
وفى عم لا ترتابوا فتشكوا ابتداء خطاب ولعل المراد انه كونوا على اليقين

اليقين فى اعتقاداتكم ولا ترتابوا اى لا تجوزوا خلافها ثم وان كان تجويزا
مرجوحا فان هذا يودى الى الشك اى يقوى على التدريج حتى ينتهى الى
تساوى الحق والباطل فى نظركم فتكفروا وفى عم الانصات اه لما كان الانصات
وسيلة الى حصول العلم واول مصداقه فذكره فى جواب السؤال عن حقيقة
العلم تجوزا ومبالغة فى اشتراطه به وكذا ما بعده   لما ثبت ان كمال
العلم بالعمل اه اقول لا يخفى ان المراد مما ثبت من كمال العلم بالعمل ان كل
علم يتبعه عمل فكماله بترتب ذلك العمل عليه لا ان جميع العلوم كمالها بالعمل
حتى العلوم الغير الالية وهو ظ فلا يثبت شرف الفقه عليها ثم العلوم
التى يتبعها عمل فانما يثبت بما سبق ان كمالها بترتب ذلك العمل
عليها ونقصها بعدم ترتبها عليها سواء كانت الاعمال التابعة كثيرة
او قليلة فالناظر للمستدل دعوى كون الفقه اقوى فى ترتب الاعمال
التابعة له عليه من غيره سواء كانت قليلة او كثيرة والظ ان هذا مقصد
المصنف فيكون المراد بقوله اذ به يعرف اوامر الله فتمتثل ونواهيه فتجتنب
اذ به يعرف اوامر الله وذلك اقوى باعث على العمل والامتثال وكذلك
معرفة نواهيه اذ العاقل بعد تلك المعرفة يعلم ان مخالفة ذلك يوجب
العذاب الاليم والوصول الى الجحيم ولا يرتكبه العاقل بخلاف مخالفة سائر
العلوم حتى الطب فان غاية عدم العمل به زوال الحيوة الفانية الدنيوية
الجسمانية واين هذا من ذاك   ولان معلومه اه الظ انه معطوف
على قوله لان مدخليته ولا يخفى انه دليل على الملازمة المذكورة وهذا
لا يصلح دليلا عليها بل هو دليل براسه على المدعى فهو معطوف على ما ليس

في العبارة والمراد ظ والامر فيه سهل قوله عليه السلام وتقديرا لمعيشة
يحتمل كون المراد جعل المعيشة مقدرا بقدر يليق بحاله بحيث لا يكون فيها
افراط ولا تفريط فيكون مرفوعا معطوفا على الصبر ويحتمل ان المراد
منه تضييق المعيشة وقلتها فيكون مجرورا معطوفا على النائبة
انما يقع عن الجاهل اى لعدم تمييز النفع في نظره عن الضرر او لعدم علمه
بقبح الاضرار وحسن النفع او المحتاج لاحتياجه الى الاضرار لجلب نفع
او دفع ضرر عن نفسه كالانسان المحتاج الى اضرار الحيوانات وقتلها
لطلب لذة الاكل او دفع ضرر الجوع وامثالهما وان كان عالما بكونه
ضررا وان الاضرار قبيح فلا بد ان يكون عائدا الى العبد اقول فيه
نظر اذ عدم عود النفع اليه تعالى لا يستلزم عوده الى العبد نفسه لجواز
عود النفع الى غير الانسان من المخلوقات او عود نفع بعض الى بعض
من دون عود النفع الى احد بنفسه فلا يتم ما بصدده لم يكن عبثا ولا لكل
طالب اه لا يخفى ان هذا لا يلايم ما ذكره اولا من ان الغرض من خلق العبد ايصال
هذا النفع اليه اذ على هذا ربما لا يعمل العمل الذى هو شرط الاستحقاق
فلا يصل اليه النفع بل نقول في الكفار الذين علم الله تعالى انهم لا يؤمنون
انه لا يستقيم كون ايصال هذا النفع غرضا منه لله تعالى في خلقهم نعم يمكن ان
يقال ان الغرض اعطاء القدرة على تحصيل المواهب الاخروية وهذا يحصل
بالنسبة الى الكل لكن الاحتياج الى هذا ودخله فيما هو بصدده من بيان
الاحتياج الى الفقه تامل فكانت الحاجة ماسة اليه بحسب تحصيل هذا
النفع العظيم اقول ان كان مقصوده ان الحاجة ماسة اليه لتحصيل هذا من حيث

حيث انه غرض لله تعالى فلا يتم الا ان يبين انه لا بد للعبد من تحصيل ما هو
غرض لله تعالى من خلقه وهو غير بين ولا مبين بالمقدمات المذكورة وان
كان مقصوده ان الحاجة ماسة اليه لتحصيل هذا النفع العظيم من حيث انه
نفع عظيم في نفسه فكون هذا غرضا لله تعالى في خلق الناس لا حاجة اليه في بيان
الاحتياج الى الفقه بل يكفي ان يبين ان المنافع الاخروية لا تصل الى العبد
اتفاقا بدون العمل في هذه الدار المسبوق بكيفية العمل لاخبار الله تعالى
بان ليس للانسان الا ما سعى وغير ذلك مما يدل على ان خير الاخرة مرهون
بالعمل والاشاعرة وان جوزوا ذلك بدون العمل لكن قائلون بانه
لا يقع سواء كان هذا النفع غرضا لله تعالى او لا وكان معظم المقصود بتوسيط
حديث غرضية الله اثبات ان العبد يكون له نفع اخروي حتى يحكم عليه
بتوقفه على الفقه لان كون ذلك غرضا لله تعالى له دخل في ذلك ولا يخفى
ان تحقق الثواب والعقاب على الاعمال صار من جملة ضروريات
الدين فيستغنى عن ارتكاب هذا الاثبات فتأمل وفي الاصطلاح
انما تصدى لتعريف الفقه دون اصول الفقه كما في المختصر وغيره لان
المقصود بالذات في هذا الكتاب علم الفقه وانما ذكر الاصول من باب
المبادى فلا تغفل هو العلم بالاحكام الشرعية اى التصديقات
المأخوذة من الشرع ولعل المراد ما ينبغي اخذها من الشرع ليتعبد بها
وان استقل باثبات بعضها العقل والمراد بالفرعية ما يتعلق بكيفية
العمل بلا واسطة وتسمى عملية ايضا وتقابلها الاصولية اى الاعتقادات
التى لا تتعلق بكيفية العمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد بالعمل في

كالعقلية المحضة وقيل بان الشرعية ايضا فيها مدخل للعقل علم
الله وعلم الملائكة والانبياء جعل الظرف اي قوله من الادلة لغوا صفة للعلم ولم يجعله
صفة للاحكام والا لم يخرج علم من ذكر لانه يصدق على علومهم انها علم بالاحكام
الحاصلة عن ادلتها بالنسبة الى غيرهم وان لم يكن علمهم حاصلا عن الادلة وكذا
لو جعل متعلقا بالعلم غير مقيد فتدبر يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو
حكم الله تع في حقه اقول هذه العبارة وما قبلها انما يناسب مذهب المصوبة
القائلين باختلاف الاحكام بالنسبة الى المكلفين بحسب اختلاف الظنون
كما سيذكره المص مورداً على الجواب المذكور في اخر الفصل والمناسب لمذهب
المخطئة على مازعم المص وحمل الحد عليه وفقه ان يق انه علم انه كلما افتى به
المفتي فهو مظنون انه حكم الله في حقه فيظن ان ذلك الحكم المعين حكم
الله في حقه وان كان يجب العمل به قطعا والتوجيه بان مراده بالعلم
ما يعم الظن كما سيذكره في توجيه الحد باباه لفظ الضرورة هنا نعم يمكن ان يق
المراد العلم بوجوب العمل بالحكم لا بنفس الحكم او المراد بالحكم الحكم الظاهري
الثانوي او العلم بكونه هو المظنون حكم الله لكن المذكورات مع بعدها
لم يتعرض به المص ولم يلتفت اليها في توجيه العبارة الاتية مع جريانها فيها
فتم لدخول المقلد لان الكلام في حد الفقه لا الفقيه مع انه
ليس بفقيه في الاصطلاح هذا اولى مما قاله شارح المختصر وغيره من
انه ليس بفقيه اجماعا اذ دعوى الاجماع في ذلك مع وجود القائل بالتجزي
في الاجتهاد مشكل بخلاف دعوى الاصطلاح فان الاصطلاحات مختلفة
اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كلية عن

اي علم المقلد مع

عن الاجتهاد اذ ارباب هذا القول يزعمون انه لا يحصل العلم ببعض
الاحكام الا بعد الاحاطة بكل المدارك والادلة اذ المراد بالادلة في التعريف
الامارات المفيدة للظن لا ما يفيد القطع ويجوز تجويزا قويا وجود
معارض فيما لا يحيط به من الادلة على تقدير عدم الاحاطة بالكل فلا يحصل
العلم بل الظن المعتد به على زعمهم بدون الاحاطة بالكل والاحاطة بكل
الادلة لا تكون حاصلة الا للمجتهد في الكل هذا تقرير الجواب على وجه يناسب
ما ذكره المص والمشهور في تقريره على ما قرره السيد الشريف وغيره ان
المراد بالادلة الامارات المفيدة للظن والمراد بالعلم القطع والعلم القطعي
بحكم من الاحكام لا يحصل من الامارات المفيدة للظن الا للمجتهد في
الكل للاجماع على كون ما ادى اليه ظنه هو حكم الله في شانه وعلى وجوب
العمل بظنه بخلاف المقلد اذ لا اجماع في شانه فلا يحصل له القطع بوجوب
العمل بما استنبط من دليل بعض المسائل وهذا انما يناسب مذهب
بعض المصوبة على ما يزعم المص حيث جعلوا احكام الله تعالى تابعة لظن
المجتهد ولا يستقيم على مذهب المخطئة الا بان يق ان المراد بالاحكام الاحكام
الظاهرية او المراد وجوب العمل بها والمص لم يلتفت الى هذه التكلفات
ولا يرتضيه كما سيشير اليه مع ان المص حمل العلم في الحد على ما يعم الظن و
مناط الجواب المشهور حمله على القطع فضعفه ظ عندنا حيث
نختار مذهب المخطئة اذ على هذا المذهب لا نعلم قطعا وجوب العمل
بما ادى اليه الظن لا انه حكم الله تع قطعا كيف وحكم الله تع واحد في الواقع
على هذا المذهب مع اختلاف الظنون ووجوب عمل كل بما ادى اليه ظنه

فحكم الله تعالى على هذا المذهب ظني نعم وجوب العمل به قطعي فلا يصح ان ظنية الطريق
لا تنافي قطعية الحكم الا ان يقال المراد بالحكم الحكم الظاهري او المراد وجوب
العمل بالحكم ولا يخفى التكلف فيهما ولهذا لم يلتفت المص اليهما واما على
مذهب المصوبة فلا وجه اذ عندهم يكون حكم الله تعالى تابعا لظن المجتهد فكل
ما ادى اليه ظنه فهو حكم الله في حقه قطعا فظنية الطريق لا تنافي قطعية
الحكم ثم لا يخفى ان هذا مبني على كون مسئلة التصويب قطعية عندهم اما لو كانت
ظنية يصير الحكم ايضا ظنيا من حيث ظنية مبناه فتم   متأخر عن غيره
بالاعتبار الثالث لعل مراده غيره من العلوم الخمسة التي سنذكرها كالكلام
بغايره من العلوم اذ لا افتقار له الى الهندسة والطب وكثير من العلوم
وهو ظ وحصر التأخر بالاعتبار الثالث ليستقيم بالنسبة الى كل الخمسة
والا فهو متأخر عن البعض ببعض اعتبارات اخرى ايضا اذ لا منع جمع فتم
ويسمى تلك الامور مسائل من حيث لحوقها وعروضها لغيرها
حتى يكون قضايا بالانفس تلك الامور فانها هي محمولات المسائل التي هي
القضايا فتم   اللفظ والمعنى ان اتحد الا يخفى انه يخرج بظاهره من الالفاظ
الكلية المترادفة وكذا الالفاظ الجزئية المترادفة وكذا الالفاظ المشتركة
الموضوعة للكلي او الجزئي بل يخرج منه مجموع الالفاظ المتباينة سواء كانت
موضوعة للكلي او الجزئي ولا يدخل شيء منها الا بعد اعتبار الحيثيات و
ارتكاب التكلفات التي لا تليق بالحدود والتقسيمات ولا ولا جعل
التقسيم بالكلي والجزئي تقسيما براسه شاملا للمتحد والمتكثر وجعل التقسيم
بالمتحد والمتكثر تقسيما اخر   من وضع واحد نقل ابن المصنف في الرواة

ان المراد بالوضع الواحد ما لم يتخلل فيه الى الوضع فكان كل وضع
ابتدائيا فلا ينافيه قولهم المشترك باوضاع متعددة انتهى اقول
فكان مراده على هذا بالوضع الواحد الوضع المنفرد المستقل
في تحصيل معنى من المعاني بحيث لا يكون للوضع لاحد المعاني دخل في الوضع
للاخر من حيث ملاحظة المناسبة بينهما فيفيد انه لا بد لكل معنى من المعاني
من وضع منفرد به فيخرج الحقيقة والمجاز ومن ان هذا المعنى يستقل الوضع لم
لتحصيله فيخرج المنقول على المشهور ايضا لكن في دلالة هذا اللفظ على هذا
المعنى خفاء وفي جواز استعمال مثله في الحدود تأمل ثم لا يخفى انه لما كان
المعتبر في المشترك تعدد الوضع لا مجرد تعدد الموضوع له فيخرج عنه مثل
لفظة هذا مما وضع بالوضع العام الواحد لمعان خاصة متعددة كما
هو التحقيق فيها وفي امثالها لكن يخدش بانه على هذا وان خرج من المشترك
لكن لا يدخل في شيء من اقسام متعدد المعنى التي ذكرت مع كونها من متعدد
المعنى على هذا المذهب قطعا   من غير ان يغلب فهو الحقيقة والمجاز
اقول لعل المراد بغلبة الاستعمال ان يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى انه لا يستعمل
فيه بدون القرينة بالنسبة الى اهل الاستعمال الاخر صرح بذلك العلامة التفتازاني
في شرح الرسالة وغيره فالمراد بعدم الغلبة في المجاز عدم صيرورته
كذلك سواء اشتهر فيه او لا فيدخل المجاز المشهور في حد المجاز بلا اشكال
وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اه اقول الظاهر
من كلامه انه لا وضع في المعنى المنقول اليه والمرتجل كما في المجاز حيث جعل الثلاثة
من اقسام ما اختص الوضع باحد المعاني فالفرق بينهما وبين المجاز اعتبار

عدم الغلبة في المجاز واعتبار الغلبة فيهما والفرق بينهما اعتبار المناسبة في
المنقول دون المرتجل مع اشتراك الثلثة في عدم الوضع التحقيقي وفيه تامل
اما اولا فلانه خلاف تصريح القوم كما اشرنا اليه واما ثانيا فلان المرتجل على
ذلك ليس فيه وضع ولا مناسبة ولا يخفى ان الاستعمال بدون احد الامرين
غير صحيح ولا يحصل الدلالة والفهم بدون احدهما والتوجيه بان المراد اختصاص
الوضع الابتدائي اي بدون المناسبة باحد المعاني لا مطلق الوضع مع عدم
دلالة العبارة عليه لا ينفع في المرتجل اذ الوضع فيه في المعنى الاخر ايضا ابتدائي
اي بلا مناسبة والتقييد بغير الاخر ايضا حتى يرجع الاختصاص اليه تكلف
في تكلف والظاهر من كلام الاكثر كشارح المختصر والسيد الشريف والمحقق
الدواني وغيرهم كون المعنى المنقول والمرتجل من المعاني الحقيقية الموضوع
لها اللفظ بل جعل الاكثر المرتجل من اقسام المشترك بلا تجوز وكون المنقول
ايضا منه ومن لم يجعل ذلك في المنقول فرق باعتبار ملاحظة المناسبة
في المنقول واعتبار عدمها في المشترك مع اشتراكهما في الوضع الحقيقي
وفي بعض الفضلاء الفرق بين المنقول والمجاز على المشهور الشهرة في المنقول
دون المجاز واشكل بالمجاز المشهور فوقع اللهم الا ان يلتزم انه يصير حقيقة
عرفية ثم في والحق في الفرق ان ملاحظة العلاقة في المنقول انما تعتبر
حين النقل وفي المجاز تعتبر حين الاستعمال ايضا فتأمل انتهى والظاهر ان الفرق
ليس مجرد ذلك بل يعتبر في المنقول هجر المعنى الاول وترك بالنسبة الى اهل الاستعمال
الاخر بمعنى انه لا يستعمل في المعنى الاول بدون القرينة في اصطلاحهم وذلك
لوضعهم للمعنى المنقول اليه تحقيقا او ما في حكم الوضع التحقيقي من غلبة الاستعمال

الاستعمال الشايع المفيد تواطئهم على ارادة هذا المعنى الثاني لزم منه التصريح
بالوضع الثاني بخلاف المجاز فانه ليس فيه شيء من ذلك فتأمل   هل هي بوضع
الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون
حقايق شرعية فيها اي سواء كان ذلك الوضع لمناسبة فتكون منقولات
كما في اكثر الحقايق الشرعية ام لا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدأة على ما
صرح هنا شارح المختصر وغيره ولا يخفى ان هذا الكلام من المتن وغيره يدل
على ان المنقولات الشرعية على تقدير وقوعها يكون فيها وضع من الشارع
بالنسبة الى المعاني الشرعية المنقول اليها وهذا ينافي ما يشعر به كلامه في
المسئلة السابقة من ان في المنقول اختص الوضع باحد المعاني اللهم الا ان يراد
اختصاص الوضع اللغوي باحد المعاني بكون المعتبر في المشترك تعدد
الوضع اللغوي والظاهر انه لم يقل به احد من العلماء في النهاية ان وضع لمعنيين
وضعا اولا سواء كان الواضع واحدا او متعددا وسواء كان الزمان واحدا
او متعددا فهو المشترك انتهى ويراد بالوضع اولا عدم ملاحظة المناسبة بين
المعنيين على ما يظهر من سابق كلامه فتأمل   او بواسطة غلبة هذه الالفاظ
في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق
المجاز اه اقول لا يخفى ان ههنا احتمالا ثالثا وهو كون الالفاظ باقية في المعاني
اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادة معتبرة مقبولة شرعا والشرط
خارج عن المشروط فلا نقل وقد ينسب اختيار هذا الاحتمال الى القاضي ابي بكر
الباقلاني من المخالفين ويشعر به بعض ادلته والمشهور اختياره للمذهب الثاني
وهو كونها مجازات لغوية وانه لم يذهب الى الاحتمال الثالث احد فتدبر

واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقيقة شرعية اه
لا يخفى ان المستدل لم يجعل مجرد استعمالها في غير معانيها دليلا على كونها
حقائق شرعية بل ادعى سبق هذه المعاني الى الفهم عند الاطلاق وبعد ذلك
لا يبقى لهذا الايراد وجه نعم يتوجه منع هذه الدعوى بالنسبة الى استعمال الشارع
وهو ما يذكره المص في ذيل البحث وارجاع هذا الايراد الى ما يذكره المص بان
يكون المراد انه لا يلزم من استعمال المتشرعة لها والتبادر عند اطلاقاتهم ان
تكون حقائق شرعية وضعها الشارع لهذه المعاني لجواز كونها مجازات
في استعمال الشارع اشتهرت عندهم تكلف بعيد عن العبارة فتدبر لفهمها
المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما يتضمنه اه اى لفهم الشارع عنه المعاني
اللغوية المخاطبين قيل هيهنا نظر لانا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من
تلك الالفاظ وكون هذا الفهم شرط التكليف انما يقتضي تفهيم تلك المعاني
وقد حصل ذلك بالبيان النبوي صلعم والدعوى على ما تشهد به التفاسير ولا يقتضي
تفهيم تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني او موضوعة لها في عرف الشرع انتهى
لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقائها في المعاني اللغوية اذ تفهيم النقل
كما يلزم في المعاني الحقيقية يلزم في المعاني المجازية اذا كانت مرادة للشارع ولا فرق
بينهما انتهى اقول كلام الشارح انما هو في الالفاظ المجردة عن القرينة كما في
ثمرة الخلاف عند تحرير محل النزاع فمراده بالتفهيم التفهيم فيها ولا شك انه لم يحصل
التفهيم فيها بالبيان النبوي صلعم والدعوى مع حصول التكليف فيها البتة
فحاصل دليله انه لو كان مراد الشارع من تلك الالفاظ هذه المعاني من حيث
انه وضعها لها حتى في الالفاظ المجردة عن القرينة لفهمها المكلفين بها اذ التكليف

التكليف عام ولم يحصل تفهيم في تلك الالفاظ المجردة عن القرائن والا لما وقع
فيها الخلاف وقد وقع كما عرفت في تحقيق ثمرة الخلاف وبهذا ظهر سقوط ما ذكره
بقوله لا يخفى ان هذا لو تم اه اذ كون الالفاظ المجردة عن القرينة باقية على المعاني
اللغوية غاية مراد النافي المستدل وهو هذا لا ينافي كون الالفاظ التي مع
القرائن باقية على المعاني اللغوية وعدم كونها مجازات كما توهم هذا القائل
فعلى مذهب النافي حصل التفهيم في جميع الالفاظ اما في الالفاظ المستعملة
مجازا بمعنى في المعاني الشرعية فبالقرائن واما في المجردة عن القرائن المستعملة
بمعنى في المعاني اللغوية فبتجردها عن القرائن الصارفة عن حقايقها اللغوية
فتدبر لما وقع الخلاف فيه فيه تامل اذ ربما حصل التواتر بالنسبة الى طائفة
دون اخرى والثاني لا يفيد العلم قد عرفت ان تفهيم كون هذا المعنى
مراد المكلف في التكليف وهذا ليس مسئلة اصولية حتى لا بد فيها من العلم
بناء على اعتبار القطع في الاصول فالمسئلة الاصولية التي هي ان هذه الارادة
بطريق الوضع او بطريق المجاز لا حاجة الى تفهيمها للتكليف قاله وفي
ان يقال ان الثاني اى الاحاد ايضا لم يوجد اذ الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة
التي لم ينقل بيانها شيء كما عرفت من ثمرة الخلاف باعتبار الترديد
بالقرائن لا يقال كلام المستدل في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكرت و
لا ريب انه لم يحصل فيها التفهيم للمعاني الشرعية بالترديد بالقرائن وغيرها
لانا نقول المراد انه بيان لهم بالترديد والتكرير في الالفاظ المستعملة في المعاني
الشرعية اتفاقا انها موضوعة لها فيحمل عليها في الالفاظ المجردة عن القرائن
ولما كان هذا الكلام في مقابل الدليل كان الاحتمال كافيا ولا يضره الا الاستبعاد

والمناقشات التي اوردها ابن المصنف مجازات لغوية في المعنى اللغوية اقول
هذا الجواب مذكور في شرح المختصر وغيره من كتب الاصول بدون لفظ في
المعنى اللغوي وقد زاده المصنف ولعله سهو منه والظاهر بل لا بد في تلك المعاني
الشرعية كما هو المفهوم من عبارات القوم اذ ليس الكلام في هذه الالفاظ
حال استعمال الشارع لها في المعنى اللغوي بل انما الكلام فيها حال الاستعمال
في المعاني الشرعية انها حاصلة ليست عربية فكونها مجازات لغوية في المعاني اللغوية
لا دخل له في ذلك بل لا يصح في نفسه اذ باستعمال الشارع لها في المعاني اللغوية
لا تصير مجازات لغوية بل مجازات شرعية مستعملة في المعاني اللغوية لمناسبة
المعاني الشرعية فهي مجازات اهل الشرع اللهم الا ان يدعى ان المراد بالمجازات
اللغوية المجازات المستعملة في المعاني اللغوية وان كانت المجازات شرعية
وهو خلاف الاصطلاح مع انه غير نافع كما عرفت هذا ثم لا يخفى ان المفهوم
من عبارة القوم انهم صححوا كونها عربية باعتبار كونها مجازات لغوية في المعاني
الشرعية وان كانت حقائق شرعية فيها كما يشعر به ظاهر كلام المصنف ففي
كلامه اضطراب ايضا والحق ان شيئا منهما لا ينفع في محل النزاع كما
عرفت وستعرف فان المجازات الحادثة عربية هذا الكلام يشعر بما
ذكرنا من تصحيح العربية باعتبار كونها مجازات في المعاني الشرعية لتجويز العرب
استعمال اللفظ الموضوع في لغتهم لمعنى في معنى آخر لعلاقة بينهما او يرد
عليه ان الاستعمال في تلك المعاني الشرعية انما هو بالوضع الشرعي
لا بسبب الوضع اللغوي بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت
في آخر بالمناسبة لما وضع له في اللغة والمجازات الحادثة التي كانت عربية

من قبيل الثاني قلت مما نحن فيه اقول ويمكن ان يوجه تصحيح كونها
عربية انه يكفي في ذلك ملاحظة المعنى اللغوي والمناسبة له حين النقل
الى المعنى الشرعي وان لم يكن ملحوظا حال الاستعمال ولا يخفى بعده
وقد يجاب بعد تسليم المقدمتين اي كون هذه الالفاظ غير عربية
وكون القرآن عربيا بارجاع الضمير الى القرآن لا السورة انه يكفي لكون
القرآن عربيا كون نظمه عربيا وان كان بعض الفاظه غير عربي
او يكفي كون اكثر الفاظه عربيا والتحقيق انه يرجع الى ريب آه اقول
لا يخفى قوة هذا الكلام لكن ينبغي التامل في ان الاستعمالات الشايعة
في كلام اهل البيت عليهم السلام هل لها حكم الاستعمال في كلام الشارع
حتى يحمل على اللغوية بدون القرينة بناء على هذا التحقيق او لها حكم
الاستعمال في كلام المتشرعة حتى يحمل على المعاني الشرعية كما ذكر انه لا نزاع
فيه في كلامهم والاقرب الثاني اذ الشيوع الواقع في عصر المتشرعة على لسانهم
حاصل ايضا بالنسبة اليهم عليهم السلام اذ عصرهم ولا سيما المتاخرين
عن عصر الصحابة والتابعين بعد شيوع الكتب والتصانيف والتزام
ان استعمالاتهم عليهم السلام ليست على نهج استعمالات المتشرعة بعيد جدا
قوله الا انه استعملها في المعاني المذكورة اي في المعاني الشرعية
من الافعال المخصوصة وغيرها فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا
اي حتى بدون القرينة وبدون ذلك لا يثبت المط اي الحمل على
المعاني الشرعية في الالفاظ المجردة عن القرائن على ما عرفت في تحقيق
ثمرة الخلاف والحاصل انا بعد ظهور ضعف الحجتين بقينا مترددين

في الالفاظ المعلومة استعمالها في المعاني الشرعية ان ذلك بطريق الوضع
او المجاز مع القرينة فلا يظهر منها حال الالفاظ المجردة عن القراين
ولما كانت تلك الالفاظ المجردة عن القراين مستعملة في الكلام العربي
فالظ انها مستعملة في معانيها الحقيقية وتلك اللغة ما لم يصرف عنه
صارف   اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا اي يمكن
جمعها في الارادة عند اطلاق واحد وان كانا متضادين كالقرء
للطهر والحيض والجون للبياض والسواد في قولنا القرء من صفات
النساء والجون من عوارض الجسم بخلاف صيغة افعل للوجوب و
التهديد فانه لا يمكن ارادتهما معا منه في اطلاق واحد   تبادر
الوحدة منه اي كون مراده المتكلم واحدا بعينه وان لا يعلم المخاطب
خصوصه بدون القرينة لا واحد لا بعينه عند المتكلم ايضا على ما هو
مذهب صاحب المفتاح في المشترك عند تجرده عن القراين وتوجيهه
الفاضل الشيرازي هنا فانه خلاف مختار المص والاكثر وكلا مفهوم
واحد كما زعمه شارح الشرح واعترض بانه ح يكون مشتركا معنويا
لا لفظيا   لكن مع قيد الوحدة لا يخفى ان دخول قيد الوحدة في
الموضوع له مم بل الظ خلافه وان كان الوحدة وعدمها من عوارض
الاستعمال لا جزء للمستعمل فيه فان الظ ان الواضع انما وضعه لكل من
المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها نعم قد يستعمل تارة في واحد منها
وقد يستعمل في اكثر والموضوع له المستعمل فيه هو ذات المعنى في الصورتين
على ما حققه شارح المختصر لكن يبقى الكلام في ان الوحدة وان لم يكن داخلا

داخلا في المستعمل فيه لكنها انما تبتني في الاستعمال بحيث يتبادر الاستعمال الانفرادي
والظ ان هذا كاف فيما هو ثمرة الخلاف حين الاستعمال وان كان
صيرورته بمجرد ذلك مجازا في المتعدد محل تامل   لكان ذلك
بطريق الحقيقة فلم يبق حاجة الى هذه المقدمة اذ يكفي ان يقال المفروض
انه مستعمل في هذه وحده وهذا وحده اه سواء كان الاستعمال بطريق
الحقيقة والمجاز نعم الظ ان هذه المقدمة محتاج اليها اذ فرض كونه
مستعملا في هذا وحده وذاك وحده بعد كون الاستعمال بطريق
الحقيقة اذ على تقدير المجازية يمكن كونه مستعملا في هذا وحده بل هو
مستعمل في نفس المعنى بدون القيد مجازا فتأمل   من شرط المجاز نصب
القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة اقول يمكن ان يقال ان المعتبر في المجاز
القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلا عن المعنى المجازي
واما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي بارادة اخرى منضمة
الى ارادة المعنى المجازي فهو مم بل هو عين النزاع فلا يلزم الجمع بين المتنافيين
فتأمل   وهو الآن داخل اي في المراد وكان المص فهم من الدخول المذكور في
كلام المستدل دخول الكلي تحت الجزئي كما يظهر من جوابه والظ على وفق
ما ذكره في المشترك اي المراد دخول الخاص في العام الاصولي وحاصله
ان الموضوع له مقيد بالوحدة في الارادة اي عدم دخول معنى آخر معه في
الارادة وصار المعنى المجازي الآن داخلا في الارادة مع الحقيقة ففات
قيد الوحدة فلم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقي وعلى هذا لا يرد عليه ما
سيورد عليه بقوله وترديد الحجة على المجازية بان فيها خروجا اه نعم يرد عليه

ما اوردناه سابقا من عدم دخول الوحدة في الموضوع له فتدبر وههنا احتمال آخر
اظهر بحسب اللفظ وهو ان يراد بالدخول دخول الجزء في الكل لكن هذا ايضا
خارج عن محل النزاع كاحتمال الذي فهمه المص اذ محل النزاع استعمال اللفظ
في كلا المعنيين بحيث يكون كل منهما مناطا للحكم لا استعماله في المجموع من
حيث المجموع   سابقا ان بعد ابطال الجزء الاول اي جعل الجواز
مجملا اذ كونه مجازا او كونه حقيقة ومجازا فرع جواز الاستعمال فاذا بطل
الجواز بما ذكره من المنافاة بطلا وسيظهر من كلام المص انه لو كان المراد
بالمعنى الحقيقي المدلول الحقيقي من دون اعتبار الوحدة والانفراد معه لا نعاينه
القرينة اللازمة للمجاز فلا يبطل بما ذكره من المنافاة وفيه نظر يشعر
بدلالة على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي اه اقول
هذا ما ذكرناه سابقا من انه يدل على ان المص فهم من الدخول في كلام السائل
شمول الكلي للجزئي وقد عرفت ما فيه   وليسمى ذلك بعموم المجاز
اقول الذي يظهر من كلام بعض الاصوليين كصاحب الوافي وذي الفقود
وغيره ان المسمى بعموم المجاز هو استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز الذي
هو محل النزاع كما سمي استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بعموم الاشتراك
لا ما ذكره المص والامر فيه سهل   نعاند من جهتين منافاتها للوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة اقول قد عرفت ان الوحدة غير داخلة
في الموضوع له وايضا قد عرفت ان القرينة انما هي ما تعين من ارادة المعنى
الحقيقي بدلا عن المجازي لا من انضمام ارادته اليه فاندفعت المعاندة من كلتا
الجهتين ثم لا يخفى انه ربما يناقش ايضا بعد تسليم اعتبار الوحدة ان الوحدة المعتبرة انما هي بالنسبة الى المعنى الحقيقي لا مطلقا لكن يدفعها تبادر الوحدة في الاستعمال
الذي هو مناط توهم اعتبار الوحدة في الموضوع له فانه حاصل بالنسبة
الى المعنى المجازي ايضا فتدبر   فالقرينة اللازمة للمجاز للمعاندة اقول
فيه نظر اذ القرينة كما هي صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي صارفة ايضا عن ارادة
المعنى المجازي الآخر اذ القرينة لتعيين ارادة ذلك المجاز بخصوصه فعلى ما فهمه
المص من معنى الحرف يلزم الجمع بين المتنافيين هنا ايضا وقد عرفت ما هو الحق
فيه   صيغة افعل اه انما عبر بهذه العبارة لا بقولهم الامر حقيقة في الوجوب
اشارة الى ان النزاع هنا في صيغة الامر لا في لفظ ا م ر فانه نزاع آخر
وما في معناها يحتمل ان يكون المراد به سائر صيغ الامر مما لم يكن بوزن
افعل ويحتمل ان يكون المراد اسماء الافعال التي بمعنى الامر كنزال وصه
واشباههما   المفروض فيما ذكرنا انتفاء القرائن فليعتقد ان كل
لو كانت في الواقع موجودة ربما يقال ان فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع
الانتفاء فربما كان حكم النفس ببقاء الذم لانضمام القرائن وحصولها
في النفس في الواقع وان فرض انتفاؤها نعم لو انتفت القرائن في الواقع
وحكم الوجدان ببقاء الذم يتم في المط لكن الانصاف ان العرف يحكم
بالذم على الترك بمجرد النظر الى الصيغة وهذا كاف   قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ربما يستشكل ظاهر الآية بان المخالفة بعد وقوعها
كيف يمكن الحذر عن العذاب المرتب عليها الذي يستحقه فاعلها بفعلها
وما معنى الامر بالحذر عنه الا ان يقال ان المراد بالحذر التوبة المسقطة للعذاب
وهو بعيد ويمكن ان يقال ان الحذر عن العذاب ممكن حال المخالفة بعدها

بايقاع عدم المخالفة بدل المخالفة في الزمان الذي وقعت فيه المخالفة وانما
الممتنع الحذر بشرط المخالفة لا في زمان المخالفة كما في تكليف الكافر بالاسلام
وفروعه في حال الكفر ولا يبعد ايضا ان يقال ان امر فليحذر هنا للتعجيز نحو
فأتوا بسورة من مثله او التهكم اشارة الى انهم لا يقدرون على الحذر بعد المخالفة
ومع تصحيح الاستدلال بها اقوى ويقال ان الامر بالحذر عن العذاب صار كناية
عن كون المقام مقام العذاب بناء على مقارنته غالبا ايضا امكن وليس المراد
حصول الحذر منهم ويحتمل ان يكون المراد بالذين يخالفون الذين يريدون
المخالفة ولم تقع بعد منهم المخالفة ولا شك انه يتصور منهم الحذر عن
العذاب المترتب على المخالفة بان لا يفعلوا المخالفة فلا يحصل لهم العذاب
ولا يخفى بعده   الاستدلال بكون الامر للوجوب لا يخفى ان مناط الاستدلال
ان الاية تدل على التهديد على مخالفة الامر والتهديد لا يكون الا على مخالفة
الواجب وما ذكره المعترض بظاهره ليس دخلا في شيء من المقدمتين فكأنه
استنبط دلالة الاية على التهديد من لفظ الامر وظن ان دلالته عليه يتوقف
على كون هذا الامر للوجوب فمنع ذلك يرجع الى منع دلالة الاية على التهديد
ولا يخفى فساده وما ظن   اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته
اقول هذا مسلم بالنسبة الى العذاب المحقق وقوعه على تقدير عدم
الحذر واما بالنسبة الى العذاب المحتمل على تقدير عدم الحذر فنمنع بل
مثل ذلك كثير الوقوع في الشرع مثل ندب ترك الطهارة من الماء
المشمس للحذر عن البرص المحتمل وندب ترك السفر للحذر من احتمال
غرقه بمشاهدة من النار   انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اي عند

عند قيام المقتضي للعذاب وان كان مقتضيا لاحتمال العذاب وليس مراده
ان حسن الحذر يستلزم قيام المقتضي للعذاب القطعي البتة حتى يكون
في محل المنع ولا يخفى ان قيام مقتضي احتمال العذاب كاف في كون الامر
للوجوب اذ احتمال العذاب منتف على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم
على الله تعالى فلا تغفل لا يقال ان مثل ما ذكرت من ان احتمال العقاب لا يتصور
بدون الوجوب وارد في مثل ترك الطهارة بالماء المشمس لاحتمال البرص
لانا نقول العقاب فعل الله تعالى ولا يحتمل صدوره عنه تعالى الا على ترك
الواجب وفعل الحرام بخلاف البرص وامثاله مما ورد في الشرع احتمال
ترتبه على ترك المندوبات او فعل المكروهات فانه ليس فعل الله تعالى
حتى يصح ترتبه على غير الحرام وترك الواجب فربما يترتب على بعض المكروهات
او ترك المندوبات بعض الامراض بناء على علاقة ذاتية بينهما نعم
يشكل هذا في مثل رواية من قرأ الشعر مما يترتب عليه العذاب الاخروي
من الغرق بمشاهدة النار وامثاله وقد ذكرنا لها تأويلات اخر في مظانها
على تقدير صحة الرواية فتأمل   اضافة المصدر عند عدم العهد
للعموم فيه بحث ان مقتضى العموم لو سلم تحققه هنا بالمعنى المصطلح
في الاصول ان مخالفة جميع اوامره بالكلية توجب العقاب وهذا
لا يستلزم الا كون بعض اوامره للوجوب لا كون كلها للوجوب كما هو المدعى
ولا يبعد ان يقال ان المتبادر من الاية الشريفة على تقدير عموم لفظ
اوامره كون الحكم على كل فرد فرد فهي بمنزلة ان يقال من خالف هذا الامر
فهو في معرض العذاب ومن خالف ذلك الامر فكذا وهكذا فتأمل ثم الظاهر الاستنباط

العموم من تطبيق الحكم على الفقد امرها من حيث انه امرها حيث يشعر بالعلية
فيفيد العموم وكان هذا هو مراده من استفادة العموم من اضافة المصدر
واما ذلك جواز الاستثناء ومنه اقول لا يخفى ان قوله ذلك اشارة
الى العموم ومراده به العموم المصطلح في الاصول اي الاستغراق بل الشمول
على سبيل البدل اذ هو الذي يوهم انه مفاد المصدر المضاف وايضا سيذكر
في العلاوة ان الاطلاق كاف ولا شك ان مراده بالاطلاق فهم الشمول
على سبيل البدل اذ المطلق المتحقق في ضمن فرد خاص في الواقع غير
كاف قطعا فلا بد ان يكون مراده في الجواب الاول العموم المصطلح وفي
دلالته جواز الاستثناء عليه نظر اذ كما يصح ان يقال اكرم كل العلماء الا زيدا
يصح اكرم عالما من العلماء الا زيدا مع انه لا يتوهم تحقق العموم المصطلح
فيه والتحقيق ان الاستثناء انما يدل على شمول ما سواء كان على سبيل
الجمع والاحاطة او البدل والاحتمال بل نقول لا يدل ايضا على ما ذكرنا من
الشمول في الجملة ايضا انما هو بتحقق الاستثناء لا صحته وجوازه في نظرنا
فان صحته في نظرنا لا يستلزم الا صحة ارادة الشمول في نظرنا لا تحقق
الشمول في الواقع في مراد المتكلم اذ ربما كان مراده المطلق المتحقق في
ضمن فرد مع احتماله في نظرنا لكل فرد فرد فيصح في نظرنا الاستثناء بناء
على تجويزنا الشمول ومن هنا لا يحصل الجزم ولا الظن بان مراده الشمول
نظير ذلك انه اذا استعمل المتكلم لفظا مشتركا كالعين مثلا بلا قيد
فلا شك انه يصح لنا تفسيره بالجارية او بالباصرة وغير ذلك بناء على احتماله
لكل منها في نظرنا وهذا لا يدل على ان مراده ما يصح لنا تفسيره به فكذا هنا

هنا اذا استعمل من اللفظ المطلق يحتمل في نظرنا المطلق المتحقق في ضمن فرد
معين والمطلق المتحقق في ضمن اي فرد كان فيصح لنا تقييده بما يناسب
احد الاحتمالين بناء على هذا الاحتمالين اذ لا مجال في شيء منهما كما عرفت
فهذا لا يدل على ان مراده في الواقع ما يصح تقييده به بل يدل على انه يصح
ان مراده هذا ولو قيل انا نفهم قبل التقييد بالاستثناء معنى يناسبه
الاستثناء كان هذا عين دعوى فهم العموم من اللفظ وهو عين ذلك
المدعى وكان في حين المنع فثم ثم لا يخفى ان وقوع الاستثناء ايضا في كلام
انما يدل على ان المراد فيه العموم لا ان اللفظ موضوع للعموم اذ يجوز
ان يكون اللفظ المستثنى منه مستعملا في الماهية ويفهم الاستغراق من
الاستثناء وستعرفه مفصلا في بحث عموم المفرد المعرف باللام وان
كان هذا لا يضر في هذا المقام   على ان الاطلاق كاف اقول
هذا انما يستقيم لو كان المراد بالمطلق الماهية في ضمن اي فرد كان
وللمعترض ان يقول لعل المفهوم من الاية الامر المطلق المتحقق في ضمن فرد
معين فان للمطلق اذا استعمل بالاطلاق استعمالين حقيقيين احدهما
ارادة الماهية المتحققة في الواقع في ضمن فرد معين وحيث حصول الماهية
فيه نحو قوله وجاء رجل من اقصى المدينة رجل يسعى اذ لا شك ان المراد من
الرجل المطلق المتحقق في ضمن فرد معين وهذا الاستعمال ليس بمجاز كما صرح
به ائمة العربية ولا شك انه غير كاف هنا والثاني ارادة الماهية في ضمن
اي فرد كان وهو كاف فيما نحن فيه فبدون القرينة على الثاني لا يتم الدليل
لكن الانصاف ان الظاهر من الاية الشريفة هنا الاحتمال الثاني وهذا يتم

الدليل فاحفظ هذا عسى ان ينفعك في مسئلة حمل المطلق على المقيد
فان كان الاول جاز ان يتحقق الذم بترك الركوع اقول فيه انه خارج
عن قانون المناظرة لان على المجيب اثبات ان الذم على ذلك ولا يكفيه
الجواز والاحتمال وما ذكره المعترض انما هو بطريق الاحتمال والمنع
والاستناد بقوله تع ويل يومئذ للمكذبين فالصواب في الجواب ان يقال ان
الظاهر من الاية الشريفة ان الذم على مجرد عدم امتثال قوله اركعوا والاحتمالات
البعيدة لا تنافي الظهور   وهو بمعنى الندب اقول لا يخفى انه لا يدل
على كون صيغة الامر لغة للندب بل يقول ربما يشعر البيان على ان الندب
غير معناه الحقيقي اذ لو كان معناه الحقيقي لم يحتج الى البيان   وهو بمعنى
الوجوب لا يخفى انه انما يستقيم هذا لو كان امر فاتوا بطريق الوجوب
وهو غير ظاهر الا ان يقال ان هذا بطريق المنع ويكفيه الاحتمال فتم
وفيه نظر ذكره ابن المصنف في الدهان وجه النظر ان المدعي ثبوت الوجوب
لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا يقدح فيه وايضا الظاهر
كلامه الفرق بين الوجوب والايجاب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار
انتهى اقول القايل بكون الامر للوجوب لغة يقول ان صيغة افعل مطلقا موضوعة
لغة للطلب الحتمي بحيث يكون الترك ممنوعا في نظره سواء السؤال
او غيرها وهذا هو معنى الوجوب لغة فهو دال على الوجوب وهو المراد
من كون الامر للايجاب لغة واما ترتب الذم في الواقع على عدم الامتثال
وترتب العقاب عليه فليس داخلا في معنى الوجوب وحقيقته بل هو لازم
لبعض افراده وهو ما اذا كان قايل افعل ممن يجب ويلزم اطاعته تحصيل

تحصيل مراده عقلا او شرعا كالله والسيد وغيرهما ممن له الحق
على المامور وانما عرفوا الوجوب باستحقاق الذم على الترك لاستحقاق في
العقاب نظرا الى لازم هذا الفرد اذ هو المقصود الاصلي في الاصول
وكان مراد المجيب بقوله اذ الوجوب انما يثبت بالشرع هو هذا
اللازم في هذا الفرد وهذا لا ينافي كون ما حقيقة الوجوب ومعناه
لغة منا وصيغة افعل مطلقا لغة ولو سلم ان ترتب الذم داخل في حقيقة
الوجوب لا فساد ايضا في التزام دلالة السؤال عليه وكون ترتب الذم
مدلول لفظ افعل مطلقا اذ الدلالة على الشيء غير ايجاد ذلك الشيء وتحصيله
في الواقع ولا يستلزم ايضا الا ترى ان صيغة افعل الصادر بطريق
الامر ليس لا يقتضي حصول ترتب الذم في الواقع في بعض المواضع
عند القايلين بان الامر للوجوب ايضا وان كان دالا عليه كما اذا
امر شخص حرا او عبد غيره بلا جهة شرعية تستلزم وجوب اطاعته
بل لو صرح بالوجوب بان قال اوجبت عليك ذلك الفعل فانه لا يقتضي
حصول ترتب الذم في الواقع على المامور وان كان اللفظ دالا صريحا
على الوجوب وكان الاستشناع انما نشأ من الخلط بين دلالة اللفظ على
الشيء وبين تحصيله وايجاده في الواقع فتم   على ان المجاز لازم على
تقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد بالخصوص
لمن يقول انما ثبت استعماله فيهما مطلقا وهو لا يستلزم كونه مجازا فيهما
على تقدير وضعه للقدر المشترك ولم يثبت استعماله في كل واحد
من الخصوصيتين حتى يلزم المجاز فاستعماله في الفرد من حيث حصول

الكلي فيهما واتحادهما مع الكلي وانما علمت الخصوصية من دليل خارج
ومثل هذا الاستعمال في المفرد ليس مجازا كما صرح به المحققون
في الحاشية وظ ان هذا النفي معنى زائد على ما وضع له اللفظ ان يكن منه
معنى ظاهر يدل على ان هذا النفي جزء المستعمل فيه وهو ظ الفساد
فانه لا يجب في ان نفي صلاحية اللفظ لغيره لازم للاستعمال في الخصوصية
لا جزء للمستعمل فيه والصواب ان يقول الخصوصية داخل في المستعمل فيه
وهي غير الكلي فيصير مجازا او لعل هذا مراده والامر سهل   لو لم يقم
عليه الدليل احق اي فكيف اذا قام عليه الدليل كما ذكرنا   في
اللغة والمتعارف والقران والسنة لعل مراد السيد ره ان مقتضى
ظ الاستعمال في جميع المذكورات يقتضي كونه حقيقة فيهما لكن الدليل
دل في استعمال الشرع على خلاف ذلك الظ ويبقى اللغة على حالها
من مقتضى الظ اي الاشتراك فلا يبلغ هذا ما سيذكره من انه في عرف
الشرع للوجوب واندفع ما سيورده المص من المنافاة   لا يذهب
عليك ان ادعاءه ما قد عرفت دفعه ويحتمل ان قوله فتامل اشارة
الى ما ذكرنا والله اعلم   وجوابه كجواب الا ان المجاز اللازم هنا اكثر
وقد عرفت ما فيه   بحيث صار من المجازات الراجحة لشيوع الاستعمال
في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة
نعم ان ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة المقارنة بان يكون
استعمالهم فيه مطلقا ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد
ما ذكره وكان هذا مراد المص لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخ من

من اشكال فتدبر   واخرون جعلوها للمرة من غير زيادة عليها الى ان
يظهر من كلام المص وكلام بعض المحققين كشارح الشرح ان من قال انه للتكرار
قال انه يأثم المكلف بترك التكرار ومن قال انه لطلب الماهية قال انه لا اثم على
ترك التكرار لكن لو فعل ثانيا وثالثا فصاعدا كان ممتثلا ايضا با
بفعل الماهية في كل مرة ومن قال انه للمرة قال يحصل الامتثال بالمرة الاولى
خاصة ولو اتى به بعد ذلك لا يكون امتثالا ولا ثواب له ولا يخفى ضعف
القول بالماهية على هذا التفسير كما سيعلم والذي يظهر لي من كلام العلامة
ره في تمهيد القواعد وكلام الفاضل الشيرازي في حواشي المختصر ان
من قال بالمرة قال بالمنع من الزيادة ومن قال بالماهية قال بالسكوت عن الزيادة
نفيا واثباتا ولا يخفى على هذا ضعف القول بالمرة مع عدم انطباق
دليلهم كما على هذا اصلا   قوله فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول
الصيغة اي انحصار مدلول الصيغة في طلب ايجاد الفعل لا ينافي كون
الامر للتكرار او للمرة فان من قال باحدهما قال معنى الطلب ولكن كان
غرض المص انحصار مدلوله في طلب ليس معناه احد الامرين وهو غير
بعيد عند الانصاف لكن عبارة المص قاصرة   فيلزم التكرار
في المامور به لا يخفى ان كون الضد متروكا واما لا يقتضي فعل المامور به
دائما لجواز الواسطة الا ان يفرض في ضدين لا ثالث لهما وهو لا يفيد
الدعوى الكلية او يقال انه مراد انه نهي عن جميع الاضداد او عن ترك
جميع الاضداد ولا يحصل الا بفعل المامور به كله يتوهم الكعبي ولا يخفى
بطلان ذلك التوهم فلا بد في حمل الضد على الضد العام بمعنى الترك

ولا ريب ان ترك الترك دائما يستلزم الفعل دائما وح يسقط منع
معنيه ان الامر بالشيء نهي عن ضده كما اشار اليه المص في الجواب بقوله
او بتخصيصه فيظهر مما ذكرنا انه لو اراد المستدل بالضد معنى الترك
لم يرد عليه منع اخر عدا ما اشار اليه المص بقوله بعد تسليم كون الامر بالشيء
نهيا عن ضده نمنع هذه المقدمة وهو منع قوله فيلزم التكرار في
المامور به ولو اراد معنى الترك لسقط المنعان فتدبر التكرار في
الامر مانع عن فعل غير المامور به فمن نظر او من قال بالتكرار وقت انه
للتكرار الممكن عادة وشرعا كما صرح به الامدي في الاحكام فلا يلزم
التكرار في زمان يمتنع فعل غير المامور به مما يلزم فعله شرعا
او عقلا لانه تكرار غير ممكن فلا يكون التكرار على مذهبه مانعا
عن فعل غيره مما يجب فعله فتدبر او بتخصيصه اي بتخصيص ما ذكر من الضد
في كلام المستدل بالضد العام حتى لا يتجه المنع المشار اليه بقوله
بعد تسليم الذي وقع النجاة وزعمه بطريق المماشاة فانه على تقدير
التخصيص المذكور لا يتجه المنع حتى يتجه وزعمه مماشاة
لم يصدق الامتثال فيما بعدها لا يخفى ورودها على ما اختاره
لنفي اذ الحقيقة تحصل في المرة الاولى فلا يبقى بعدها طلب حتى يصدق
الامتثال فانه لو بقي الطلب بعدها فاما ان يكون بطريق الوجوب
فيلزم الاثم بترك التكرار وهو لا يقول به او بطريق الندب كما قيل
منه فيلزم استعمال صيغة واحدة في الوجوب والندب معا في
استعمال واحد فتدبر فلو اخر المكلف عصى هذا اشعر بانه مراد

مرادهم بوجوب الفور والتعجيل العصيان بالتاخير لا عدم الصحة
في الزمان المتراخي فان الظ من كلام البعض عدم الخلاف في صحة الفعل
في الزمان المتراخي كما يظهر من كلام المرتضى اما في الذريعة وغيره ولبيم
ادلة القائلين بالفور حمل تقدير تمامها انما يدل على العصيان بالتاخير
لا عدم الصحة وسيأتي الكلام عليه فتدبر لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمح اقول على هذا وان لم يلزم التكليف بالمح الا
انه التزام لوجوب الفور في العمل لتحصيله براءة الذمة وان لم يثبت
كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا تمكن
تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور فالصواب في الجواب
ان يقال ان جواز التاخير الى اخر زمن الامكان بظن المكلف وهو
غير مجهول لم حتى يلزم التكليف بالمح فيستمر جواز التاخير باستمرار
ظن المكلف بقاء زمان امكانه وينتفي عند ظنه بعدم امكانه
بعد ذلك وليس الجواز مشروطا باخر زمن الامكان في الواقع حتى
لا يكون معلوما للمكلف فتدبر فان المراد بالمغفرة سببها
وهو فعل المامور به قد يقال ان الظ من سبب المغفرة هو التوبة لا فعل
المامور به فانه سبب للثواب لا للمغفرة اذ لا مغفرة الا للذنب ولو صح
ذلك بناء على القول بالاحباط فلا يستقيم في جميع الموارد ربما لا ذنب
للمامور اصلا ولو سلم فليس في الاية ما يدل على عموم الاسباب
حتى يفيد وجوب المسارعة في كل امر كما هو المدعى ولو سلم دلالتها
على عموم اسباب المغفرة يلزم شمولها الكثير من المستحبات التي ذكر

في فضلها انها موجبة للمغفرة وح لابد من حمل امر سارعوا على غير
الوجوب اذ لا معنى لوجوب المسارعة الى فعل المستحبات او تخصيص
الاسباب بالواجبات بل بالواجبات الغير الموسعة لان التخصيص خلاف
الاصل كالمجاز واولوية المجاز مع انه يفوت على تقدير التخصيص
الحث على المسارعة في فعل المستحبات والواجبات الموسعة ولو سلم
جميع ذلك فانما يدل على وجوب الفور بمقتضى امر سارعوا ولا يدل
على كونه موضوعا لغة للفور كما هو محل النزاع بل ولا يدل على كونه
موضوعا شرعا ايضا فتدبر   والا لكان مفاد الصيغة حينئذ منافيا
لما تقتضيه المادة اقول فيه نظر اذ على تقدير كون الامر لوجوب الفور
كان مفاده حصول العصيان والاثم بالتاخير لا عدم صحة الفعل
في الزمان المتراخي كما عرفت عند تحرير محل النزاع ومقتضى المادة
ليس الا الصحة في الزمان المتراخي لا عدم الاثم فلا منافاة اذ يجوز الصحة
مع الاثم على التاخير كالحج ويكون معنى الاتيان بالحج مثلا في الزمان
المتراخي يجب يعلم على الفور ولا قصور فيه هذا بل هذا اعين افادة
وجوب الفور فتدبر   وبطلانه بخصوصه ظ اى بطلان القياس في
اللغة بخصوصه ظ وان لم يكن بطلان مطلق القياس ظاهرا او لا
مسلما   ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل
الحاصل منع ان الامر بمجرده مستعمل في خصوص الفور والتراخي
حتى يقتضي كونه حقيقة فيهما بل مستعمل فيما هو اعم منهما والخصوصية
تفهم من شيء اخر مما ينضم الى الصيغة   ويكون في حسن الاستفهام الخ هذا

هذا جواب عن قوله وايضا فانه يحسن آه واما ذكر في السند شيوع
التجوز بكل احدهما او لم يكتف في السند بان الاستفهام لعله لتحقيق
المخاطب ارادة المتكلم اي نوع من الاعم بلا مجاز لانه على هذا للسائل
ان يقول لا حاجة الى الاستفهام اذ بعد ما علم المامور ان اللفظ
موضوع للماهية الشاملة للفردين يحصل له الاتيان باي فرد كان ويبرء
ذمته فلا يحتاج الى الاستفهام فذكر انه لما جوز التجوز عن احدهما
لشيوع ذلك التجوز فيحتمل عدم براءة ذمته لو فعل الاخر لحسن
الاستفهام لدفع الاحتمال ويحسن الجواب بالتخيير كما ذكر فتدبر
فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته اقول صيرورته كالموقت
محل التامل اذ يمكن ان يقال انه على تقدير حمل الصيغة على الفور ليس نصا
في طلب خصوصية الزمان الاول بل ربما كان ايضا تعجيل حصول المامور به
فان فات في الزمان الاول بقي حكم التعجيل في الزمان الثاني وهكذا
بخلاف الموقت بالوقت المعين فانه نص في كون الزمان المعين
مطلوبا فيفترقان وعلى تقدير التسليم يمكن منع المقدمة الثانية
وهي قوله ولا ريب في فواته بفوات وقته كيف وهو معركة للاراء
وقد جزم بعض بكون القضاء بالامر الاول بناء على ان الامر بالشيء
في الوقت المعين يحلل بطلب شيئين الماهية المطلقة وتحصيلها في
ذلك الزمان فاذا فات المطلب الثاني بقي المطلب الاول فيجب على المامور
تحصيل الماهية المطلقة نعم من قال ان القضاء بالامر الجديد يقول بفوات
الوقت فلا بد في تحقيق المقام من تحقيق هذين القولين وترجيح

احدهما وقد فصلناه في حواشي المختصر وقوينا كون القضاء بامر
جديد فظهر مما ذكرنا ان مجرد كون الفور مدلول الصيغة لا يكفي
في تحقيق المقام   وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا
وانما اقتضى وجوب المبادرة في اول وقت الامكان اذ طلب الفورية
والسرعة ان لم يقتض خصوصية الزمان المعين كما في هنا فسواء
كان الدال عليها نفس الصيغة او دليل خارج لا يتفاوت ذلك وان
اقتضى تخصيص المامور به بخصوص الزمان الاول فلا ينفع كون
الدال عليه دليلا خارجا عن نفس الصيغة كما اذا دل دليل خارج
على كون واجب موقتا بوقت معين فان الواجب يفوت بفواته
ليس عندهم فرق في فوات الواجب الموقت بفوات وقته غير فرق
بين كون الدليل الدال على التوقيت خارجا اولا فظهر مما ذكرنا
ان المهم تحقيق مقتضى طلب الفورية فان الوقت هل يفوت بفوت
الوقت ام لا واما ان الدال عليه نفس الصيغة ودليل خارج فلا ينفع
في شيء فتدبر   الامر بالشيء مطلقا اه ظاهره ان هذا القيد لاخراج الواجب
المقيد وجوبه كالحج بالنسبة الى الاستطاعة اي الامر بالشيء امرا مطلقا
غير مقيد وجوبه بشيء يقتضي ايجاب مقدمته لا احتياج الى قوله
مع كونه مقدورا لان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة
واجب مقيد الا انه للتوضيح ويحتمل ان يكون قوله مطلقا تعميما
في افراد ما لا يتم الا به فقوله شرطا او سببا او غيرهما تفصيل له وح
يحتاج الى قوله مقدورا لكن لا بد لقيد اخر لاخراج المقدمات المقدورة

المقدورة بالنسبة الى الواجب المقيد   شرطا كان او سببا او غيرهما
كان مراده بالشرط ما جعله الشارع شرطا للفعل فالمراد بقوله
او غيرهما المقدمات العقلية والعادية والمراد بالسبب ما يتوقف
عليه الشيء مع كونه وجوده مقتضيا لوجود الشيء بحيث لا يتخلف عنه
بخلاف باقي المذكورات من الشرط والمقدمات العقلية والعادية
فان المراد بها ما يتوقف عليها وجود الشيء من غير كونها مقتضية
لوجود الشيء وسيأتي فيه كلام   وان كان غير السبب وانما هو
مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب اه غرض السيد ره انه لا يجب غير
السبب لانه يحتمل كونه من مقدمات الواجب المقيد لا انه على تقدير
كونه من مقدمات الواجب المطلق ايضا لا يجب فتوهموا من كلامه
انه حكم بعدم وجوب غير السبب مع كونه من مقدمات الواجب المطلق
ايضا   وفرق في ذلك بين السبب وغيره اي فرق السيد ره فيما ذكر
من كون الامر ضربين بين السبب وغيره فحكم في السبب انه من الضرب
الثاني فيحكم بوجوبه قطعا بخلاف غير السبب فانه يحتمل انه من الضرب
الاول اي من مقدمات الواجب المقيد فلا يحكم بوجوبه ما لم يعلم بدليل
خارج ان الواجب بالنسبة اليه واجب مطلق   بشرط ان تكلفنا
الطهارة الظ ان تكلفنا هنا بصيغة المتكلم مع الغير من باب
التفعل او فعلنا الطهارة وارتكبنا الكلفة في فعلها وقوله تكلفنا
الصلوة بصيغة المضارع من التفعيل   كما في الزكوة والحج اي كما
ان الزكوة كان التكليف بها بعد حصول النصاب والحج بعد حصول

الاستطاعة يجوز ان التكليف بالصلوة بعد حصول الوضوء وبشرط
وجوبه بان اقامة الحدود واجبة هذا هو استدلال المعتزلة
وحاصل استدلالهم ان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا بوجود
الامام فيكون نصب الامام واجبا وحاصل النقض ان هذا يمكن
ان يكون من قبيل الضرب الاول من الاوامر الواردة في الشرع فيكون
كالحج والزكوة اي ان وجد الامام يجب الحدود والا فلا ومثل هذا الواجب
لا يجب مقدمته فلا يلزم وجوب نصب الامام فتم ينادي
بالمغايرة وجه المغايرة اختلاف الاصوليين على المشهور فيما هو
مقدمة للواجب المطلق هل هي واجبة ام لا بعد فرض وجوب ذي المقدمة
مطلقا ولا يظهر من كلام السيد خلاف في هذه المسئلة كما توهموا من كلامه
ونقلوا عنه انه زعم ان غير السبب من مقدمات الواجب ليست بواجبة
مع كونها مقدمات للواجب المطلق فان هذا غير مفهوم من كلامه
واما المفهوم من كلامه انها غير واجبة لاحتمال كون ذي المقدمة واجبا
مقيدا لا مطلقا فيكون مشروطا كوجوب الواجب المقيد فلا يجب ذو المقدمة
ما لم يحصل المقدمة فضلا عن وجوب المقدمة لا انها مقدمات
للواجب المطلق ومع ذلك لم تكن واجبة وفيه ان هذا الاحتمال
لا يجري في السبب فتم وما اختاره السيد محل تامل لعل وجهه
ان الظاهر من الامر بشيء كونه مطلوبا مطلقا ما لم يعلم اشتراط الوجوب بقيد
وشرط فالظاهر في المقدمات كونها من الضرب الثاني المذكور في كلامه ما
لم يعلم خلاف ذلك لان تعليق الامر بالمسبب نادر اي الغالب

الغالب تعليق الامر بالاسباب كامر الشارع بالوضوء والغسل وامثالهما
لا الاثر الحاصل منهما لا يقال كل سبب بل كل مامور به مسبب لا محالة لكونه
ممكنا محتاجا الى السبب فيلزم ندرة تعليق الامر بشيء مطلقا لانا نقول
لعل مراده بالمسبب ما له واسطة مقدورة بين المكلف وبينه لا ما له
علة لا يقال ان كان له علة غير مقدورة يكون هو ايضا غير مقدور فكيف
يصح التكليف به وكونه مامورا به لانا نقول ينتهي سلسلة علية كل فعل
مقدور الى صحة الامر غير مقدور دفعا للتسلسل واقتضاء لما ثبت ان الشيء
ما لم يجب لم يوجد وهذا لا ينافي صحة التكليف ولهذا التحقيق مقام
اخر المطلع عليه من امعن النظر في مسئلة الجبر والاختيار والله الموفق
لا تمنع التصريح بنفيه اقول فيه نظر اذ صحة التصريح بعدم
وجوب المقدمة لا ينافي ظهور وجوبها عند عدم التصريح اذ يجوز التصريح
بخلاف ما هو الظاهر كما في القرائن الصارفة في المجازات عن المعاني
الحقيقية والخصم لا يدعي الا ظهور وجوب المقدمة عند ايجاب ذي المقدمة
مع عدم دليل وقرينة الا ان يدعى عدم الفرق بين التصريح وعدمه و
هو في موضع الدعوى فتم بعد القطع ببقاء الوجوب ان يعني بجواز
بقاء الواجب الذي هو ذو المقدمة على وجوبه بعد ترك مقدمته كما كان
قبل ذلك الترك قول المستدل يلزم تكليف ما لا يطاق قلنا المقدور
لا يخرج عن المقدورية الاصلية بسبب ترك اختياري وان عرض له الامتناع
بالغير بسبب اختياره فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار والكلام انما هو فيما هو المقدور بالنظر

الى ذات المكلف والزمان والمكان وسائر الامور الخارجة سوى ارادة
المكلف واختياره فكيف يصير ممتنعا امتناعا مانعا عن تعلق التكليف
بمجرد ارادته واختياره كيف ولو كان كذلك لم يتحقق عاص بترك الواجبات
مثلا اذ الفعل ممتنع عنه بالنظر الى ارادته واختياره عدمه لا يبقى بعد
تحقق الامتناع عليه باى جهة كان يقبح من الحكيم طلب حصول الفعل و
ايجاده منه لانا نقول اوامر الشارع للمكلفين ليس على قياس اوامر الملوك
والحكام الذين غرضهم حصول نفس الفعل ودخوله في الوجود لمصلحة
لهم في وجوده حتى اذا فات وامتنع حصوله كان طلبه سفها وعبثا بل اوامر
الشارع من قبيل اوامر الطبيب للمريض ان اللائق بحاله كذا ان فعل كذا كان
اثره كذا وان فعل خلافه كان اثره خلافه وهذا المعنى باق في جميع المراتب
لا ينافيه عروض الامتناع بالاختيار للفعل اذ بعد ذلك ايضا يصح انه فات
عنه ما هو اللائق بحاله ويترتب على ذلك الفوت الاثر الذى كان اثره
وليس معنى كونه مكلفا الا هذا ولا يتعلق للشارع غرض بحصول ذلك
الفعل ووجوده حتى يقال انه لا يتصور وتحقيق هذا المقام يقتضى بسطا
في الكلام عسى ان ناتى به في رسالة مفردة والله الموفق   وتاثير الايجاب
في القدرة غير معقول الظاهر ان هذا اشارة الى قلب الدليل على المستدل
ونقضه بانه لو صح ما ذكرت لزم على تقدير الحكم بوجوب المقدمة ايضا اذ
تاثير الايجاب اى الحكم بكون المقدمة واجبة في كون الفعل الذى فاتت
مقدمته مقدورا غير معقول اذ بعد فوت المقدمة ان كان الفعل غير مقدور
كما ذكرت لا ينفع في كون المقدمة الفائتة واجبة في ذلك فالتكليف بالفعل

بالفعل ان كان باقيا يلزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه
واجبا   والحكم بجواز الترك ههنا عقلى لا شرعى اه الظاهر انه ليس من تتمة
النقض والجواب بل تحقيق واشارة الى رد توهم ابى الحسين حيث توهم انه
على تقدير القول بعدم وجوب المقدمة المذكورة يكون ذلك حكما شرعيا
فوقان خطاب الشرع بجواز ترك المقدمة مع الامر بذى المقدمة قبيح
وكيف يرده المصنف بان جواز الترك عقلى لا شرعى حتى يكون ... به خطاب
شرعى حتى يقال ان خطاب الشارع به قبيح وكيف والاطلاق قولنا فيه اى في جواز
ترك المقدمة بلا تقييد بكون ذلك الجواز عقليا يوهم ارادة الجواز الشرعى
فيصير معرض انكار فينكر كما انكر ابو الحسين بناء على ذلك التوهم فتم
لا لفظا ولا معنى الذى يظهر من كلامه فيما بعد ان مراده بالدلالة لفظا الدلالة
باحدى الدلالات الثلث او المطابقة والتضمن والالتزام المستدعية
للزوم البين بالمعنى الاخص والمراد من الاقتضاء معنى ان يجزم العقل بعد
تصورهما باللزوم بمجرد تصورهما او بالدليل ولم يكن تصوره فقط
ملزوما لتصوره   وهذا الامر يدل على النهى عنه بالتضمن لا يخفى
ان ما ذكره من عدم الاقتضاء في الضد الخاص والعام الذى راجع الى الخاص
حق لا شبهة فيه وكذا الاقتضاء والدلالة في العام بمعنى الترك حق وان لم يكن
بالتضمن كما ستعلم لكن غير مفيد في شىء من المطالب الفقهية اذ لا يقتضى
سوى وجوب الواجب نفسه الذى هو اصل مفاد الكلام ولا يستنبط
منه حكم لشىء آخر فالظاهر ان محل نزاع الاصوليين ما هو مفيد في استنباط
الفروع ومستعمل في كلامهم وانما ذلك هو الدلالة في الضد الخاص او العام

بالمعنى الاخص فان كان غرض المص ان هذا هو الحق وان لم يكن محل النزاع
فهو حق وان لم يكن بالتضمن بل بالاستلزام وان كان غرضه ان هذا هو
محل النزاع كما هو الظ من كلامه حيث اسند الدلالة اليه فلا شك انه بعيد فهو
بعيد عن كونه محلا للنزاع فتأمل وعندي ان هذا نظر لان النزاع ليس
منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه اقول الظ ان غرضه ان لا خلاف هنا
الخلاف باعتبار النفي والاثبات فانه هو النافع المفيد المنقول
عن علماء الاعلام اذ بعد تسليم الاقتضاء والدلالة على نفيه لا ثمرة في تنقيح
الموضوع للنزاع في ان هذه بطريق العينية او التضمن او الالتزام وليفهم
عند تحرير محل النزاع نقلوا عن العلماء الاعلام كالسيد المرتضى والغزالي
وامام الحرمين وامثالهم القول بنفي الدلالة اصلا وهذا انما يوجه في الضد
بمعنى الترك اصلا فتصحيح خلاف احد في هذا المعنى لا ينفع في شيء فتأمل
وان مفهوم الوجوب مركب من امرين لا يخفى ان تركب معنى الوجوب من امرين
على تقدير تسليمه لا يستلزم تضمن الامر بهما لهما فان الوجوب حكم من احكام
المامور به وليس مفهومه عين مفهوم الامر بل الحق استلزام الامر بالشيء للنهي
عن تركه لو ما بينا بالمعنى الاعم فتأمل فيتلقى بالقول على الاول اي على ارادة
الترك لكن مع حمل الاستلزام في كلامه على التضمن حتى يكون مقبولا كما هو
زعم المص ويرد ويندفع بما ذكره في الجواب وهو ان مفهوم الوجوب ليس بل ايد على
رجحان الفعل الخ على التقدير الثاني اي على تقدير كون المراد احد الاضداد
الوجودية ولا نزاع لنا في النهي عنه هنا الاطلاق لا يناسب ما زعم المص
من وقوع النزاع في الضد بمعنى الترك ايضا والمناسب له ان يقول بل هو متعلق

متعلق بالكف وهذا لا يقتضي كونه بالاستلزام كما هو مدعى المستدل بل انما
هو بالتضمن وهو عين مدعانا وكان هذا مراد المص ويكون معنى كلامه انه
لا نزاع لنا في النهي عنه في الجملة وبذلك لا يتم ما ادعيت من الاستلزام اذ
هذه الدلالة انما هي بالتضمن كما زعم المص فالنهي عن الضد لازم له بهذا
المعنى لا يخفى انه ان اراد ان النهي عن الضد بمعنى ترك المامور به لازم له فهو
صحيح لكن لا ينفع في شيء من المطالب الفرعية كما عرفت مرارا وان اراد ان
النهي عن الضد الخاص او العام بالمعنى الاخر لازم له فهو باطل لما سبق من ان
فعل الضد الخاص لا يلزم ان يكون له تاثير في ترك المامور به بل قد يقارنه
فلا ينفع التوجيه المذكور في شيء ولعل المص حمل كلامه على الضد بمعنى الترك
كما ذكرته وكذا الكلام في رده بعدم انطباق بعض العبارات عليه وجوابه
يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوبه لا يتم الواجب الا به مطلقا اقول التحقيق
في الجواب منع كون ترك الضد الخاص مقدمة وموقوفا عليه للواجب
وانما يلزمه في الوجود بلا توقف من الطرفين والعجب توهم الكعبي كون فعل احد
الضدين مقدمة لترك الضد الاخر على عكس المذكور هنا واعجب من ذلك
تسليم مصنف المختصر وشارحه ما ذكره في الموضعين مع تنافيهما وانما اجابا
في الموضعين بمنع كون مقدمة الواجب واجبا مطلقا ان الملزوم اذا كان
علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم اقول هذا انما
يتوجه اذا كان علة تامة للازم ومع ذلك فيه تامل ان اراد ترتب عقاب اخر
على الملزوم نفسه سوى العقاب المترتب على اللازم نعم لو اكتفى في كون الشيء
حراما بترتب عقاب عليه ولو بالواسطة وبالعرض وكان ما ذكره وجها فتأمل

فان انتفاء التحريم في احد المعلولين ليستدعي انتفاءه في العلة اذ يمتنع فعل
المعلول او خصته بحوبن لعقل علته اذ لا يمكن فعله بدون فعلها او نقول
لو عدم التحريم بمعنى الاباحة الاصلية في معلم انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث
انها علة وعدم تعلق النهي بها من هذه الحيثية وهذا لا ينافي عدم تحريمها
مطلقا اذ ربما كان التحريم فيها لترتب المفسدة الاخرى عليها كالعلة المحرمة فثم
بالتحريم من دون علته وهو باطل بزعم الخصم كما ذكر ان تضاد الاحكام اي
الاحكام الخمسة المشهورة وهي الوجوب والندب والاباحة واخواتها
على ان ذلك لو اثر اي على ان كون مطلق التلازم مانعا وانضاف
كل من المتلازمين بحكم من الاحكام الخمسة متضاد لما اتصف به الاخر لو صح
واثر لثبت قول الكعبي فانه يقول بوجوب ما لا يتم الا به مطلقا اه
اي حتى في غير السبب ايضا واشار بذلك الى اختصاص الصنوف بمن قال
بهذا الاطلاق اذا المصنف في سعة من ذلك اذ لا يقول لوجوب المقدمة في
غير السبب فلا يلزم عليه نفي المباح كما ذكره الكعبي مع ان له تحقيقا اخر في
رد شبهة الكعبي كما ذكر حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج
الباقي الى المؤثر اه اقول عرضه انه لا يحتاج ترك احد الاضداد الشيء وافعال
اضداده ولا دخل له في ذلك الترك وانما يقارن ذلك الترك فعل ضد
من اضداده من حيث انه من لوازم وجود المكلف وانه لا يخلو منه وهذا هو منشأ
التوهم وهذا ايضا على تقدير ان نقول بعدم الاكوان او احتياج الباقي في
البقاء الى المؤثر اما لو قلنا ببقاء الاكوان والاستغناء عن المؤثر جاز خلو المكلف
عن كل فعل فلا يبقى منشأ التوهم ايضا وتوضيح ذلك انا ان قلنا بعدم بقاء الا

الاكوان فالمكلف فاعل في كل ان لكون مجدد فلا يخلو عن فعل وكذا لو قلنا
ببقاء الاكوان لكن قلنا باحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر اذ المكلف لا يخلو
ح في كل ان من تأثير في بقاء ذلك الكون اما لو لم يكن شيء من المذكورين
بل الكون باقيا بلا تأثير مجدد يمكن خلو المكلف من كل فعل وبما حررنا ظهر
ان المناسب لفظة او بدل الواو في قوله واحتياج الباقي الى المؤثر فتأمل
ولا ضير فيه اذ لا يلزم نفي المباح مطلقا وذلك مستمر مع فعل
الاضداد الخاصة عرضه انه لا يتصور فعل ضد من الاضداد منفكا عما ذكره
من العلة حتى يتوهم انه لما لم يكن ما ذكر من العلة وايضا فلا يكون الترك مع معلولا
لفعل الضد والحاصل انه لو تصور ضد من الضد مع انتفاء ما ذكر من العلة
لثبت استناد ترك المامور به الى فعل الضد وبطل ما ذكر ولما لم ينفك
ذلك عن فعل الضد صح ما ذكرنا ولا يتم دعوى الخصم الا على سبيل الحجاء
لعل مراده بانتفاء الصارف عن فعل المامور به وقبل المكلف
فلا يبقى من ضده قوة الالجاء على فعل ضد من الغير نعم هو مع ارادة
الضد من جملة ما يتوقف عليه الضد هذا ام في الصارف بل لا يتوقف فعل
الضد على الصارف اصلا وانما هو المقارنة من الجانبين بلا توقف من
الجانبين كما عرفت مرارا واذ قد اثبتنا عدم وجوب غير السبب من مقدمة
الواجب فلا حكم فيها اه اقول لعل المراد بالسبب ليس العلة التامة
اذ تسليم وجوبها يستلزم وجوب كل جزء من اجزائها اذ جزء الواجب واجب
اتفاقا فلا يتصور بعد تسليم وجود السبب بمعنى العلة التامة هاهنا
منع وجوب كل واحد مما ذكر انه من جملة ما يتوقف عليه فعل الواجب مع

كونهما جزئين للعلة التامة فلعل المراد بالسبب ههنا وفي بحث مقدمة الواجب
مطلقا هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة وسبب للفعل عرفا كالصعود
على السلم للكون على السطح على ما مثلوا به وتحصيل السلم ووضعه على الجدار
من قبيل المقدمات غير السبب وليس داخلا في السبب ايضا فتم فانه محل اشتباه
ولم نجد في كلام القوم توضيح ذلك نعم يظهر من كلام الفاضل التستري في حواشي
المختصر ان المراد بالسبب العلة التامة وهو كما ترى لصح فعله وان كان
واجبا موسعا اقول يمكن منع هذا التعميم مستندا بلزوم ما ذكرت من الحج
فنسلم ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده ولا نم اقتضاءه للنهي عن ضده
لعدم لزوم الحج المذكور في فعل الضد المباح بالاباحة الاصلية او المكروه
الا ان يدعى عدم جواز كون مقدمة المباح والمكروه ايضا حراما بل لا بد
من جوازها فيلزم اجتماع الحرمة والجواز في الصارف الذي هو المقدمة منهما
ولا يخفى ان تلك الدعوى ممنوعة على ما اشرنا اليه سابقا في دعوى
المص اقتضاء حرمة احد المعلولين لحرمة الاخر مع انه يكون نح فرض
الضد واجبا العود اقذبه لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف
اه هذا تم كما عرفت مرارا وهو التحقيق في دفع الشبهة لا ما ذكره المص
فيلزم اجتماع الوجوب والندب والتحريم في امر واحد فحينئذ اقول
كون المامور به واجبا معينا في ذلك الوقت انما يقتضي تحريم الصارف عن
المامور به من حيث وقوعه في ذلك الوقت اي تحريم ايقاعه في ذلك الوقت
لا تحريم مهيته وذاته من حيث هي ووجوب الضد موسعا انما يقتضي وجوب مهية
ذلك الصارف الذي هو مقدمة ذلك الواجب الموسع على زعم المص لا

لا وجوبه في خصوص ذلك الوقت لتوسع ما يتوقف عليه فيتعلق الوجوب
بمهية الصارف من حيث هي بلا ملاحظة خصوص الزمان معه ويتعلق
الحرمة بخصوصية ايقاعه في الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضوع
واحد ولا فساد فيه فان الاحكام الخمسة مع تضادها قد يجتمع كلها
كصلوة الظهر الواجبة ذاتها المندوبة فعلها في المسجد والمكروه
فعلها في الحمام والمباح فعلها في البيت وههنا كلام ولد دفع كما سنعرف
ان شاء الله تع ثم انه الوجه الاول من الجواب اي الوجه الاول
من الوجهين اللذين ذكرهما في جانب المفصل وقد عرفت دفعه بما هو
التحقيق وهذا الكلام من المص مشعر بانه غفل عن الجواب الحق وان ما ذكره
من الجواب غير ليس بطريق التنزل والمماشاة فتدبر ليس على حد غيره
من الواجبات اي من يتوقف براءة الذمة من سائر الواجبات على فعلها
على وجه شرعي ومن كونهما مطلوبين بذاتهما لا للتوصل الى الغير بخلاف
المقدمة من وجه تأمل لانتفاء غايته اي التوصل الى ذي المقدمة
فنقول الى في تقرير شبهة الخصم لكن قد عرفت هذا بيان
دفع الشبهة المذكورة فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض
منه اقول سقوط الوجوب حج لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع
الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد
فعلها فما ذكره لا حاصل له والتحقيق انه لا توقف لفعل ضد على ترك
ضد اخر وكراهته وكذا على الصارف منه واما ما ذكر في مثال الحج
فالمقدمة منه كل هو قطع المسافة فعلى تقدير وجوب مقدمة الواجب

لا يلزم الا وجوب ذلك الكلي من حيث هو دون خصوصية الفرد المخصوص
والقطع والمحرم على فرض خصوصية الفرد لا الكلي ولا امتناع في ذلك
كما عرفت وستعرف وهذا هو السر في عدم وجوب اعادة قطع الطريق
اذ حصل الامتثال وان فعل محرما اليهم الا ماذكرمن انتفاء التوصل ح
فتدبر ومن ههنا يتحرر انه بوي اي مما بينا ان وجوب المقدمة للتوصل
وليس على حد ساير الواجبات وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به كما استدل به المفصل في احتجاجه الاول فهذه اشارة الى جواب اخر
لتلك الحجة ومع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي
لا يمكن التوصل اما اقول ان اراد بوجود الصارف عن الفعل المامور به
وجوده من غير اختيار التكليف حتى ما قال انه لا يمكن التوصل ح لكون
لا يخفى انه ح لا يكون الفعل واجبا مامورا به فيكون خارجا عن محل النزاع
وان اراد وجود الصارف باختياره وقدرته فقوله مع وجود الصارف
لا يمكن التوصل مم اذ بايجاده الصارف باختياره وقدرته لا يخرج الفعل
عن كونه مقدورا حتى لا يمكن التوصل اليه ويوي انه لا معنى لوجوب المقدمة
ح بل يجب عليه ترك الصارف وازالته وفعل المقدمة وفعل الواجب
اذ الكلام في الواجب المطلق فتدبر في مال كون المكلف مريدا للفعل
المتوقف عليها لا يخفى فساده بل انما ينتهض دليلا على الوجوب في حال
امكان ارادة المكلف في امكان صدور الفعل عنه ولا يشترط فعلية
الارادة في وجوبها بمقتضى الدليل معنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز
الاخلال بالجميع لعل هذا التفسير لدفع توهم ان المراد ما نقل عن بعض

المعتزلين ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد كان واجبا
بالاصالة اي ليس بعضها بدلا عن الواجب المعين كما زعم البعض ان الواجب
معين عند الله لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر فعلى هذا المذهب يكون
الواجب بالاصالة ذلك المعين وغيره لا يكون واجبا حقيقة وبالاصالة
وانما يطلق عليه الواجب لكونه مسقطا للواجب ان ما يختاره المكلف
هو ذلك المعين عنده تع المراد ان الواجب معين عنده تع سواء فعله
المكلف ام لا لكن اختيار المكلف وفعله على تقدير الامتثال يكون موافقا
لما اوجب الله عليه فيختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين ولو لم يفعل المكلف
ولم يمتثل بقي ذلك المعين في ذمته وقد يوهم بعض عبارات القوم ان
الواجب معين عند الله تع وهو ما يفعله المكلف بمعنى ان تعينه عنده
تع بكونه ما يفعله المكلف ويرد عليه انه لو لم يفعل المكلف شيئا منها
يلزم ان لا يكون شيء واجبا معينا عنده تع وللبعض مذهب اخر وهو ان
الواجب معين عند الله تع لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر ولم يفعله
المص وكانه لسخافته مختص باول الوقت لا يخفى ان هذا لا ينافي
الاجماع على عدم العقاب لو فعل بعد اول الوقت الى اخر الوقت اذ يمكن
ان ذلك بالعفو كما نقل ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله
وهذا امتياز الواجب الموسع عن المضيق بالنسبة الى ما بعد وقته على هذا
المذهب اذ لا عفو حتما في الواجب المضيق لو فعل بعد وقته المقدر
بخلاف الموسع لو اخر عن اول الوقت الذي هو وقته على هذا المذهب
الى اخر وقته الذي يقدر للعفو لو فعل فيه فان العفو حتمي فيه على هذا

فالتوسعة باعتبار حصول الفعل في الوقت مقدر   يسقط به الفرض
فالتوسع على هذا المذهب وهو مذهب بعض الحنفية باعتبار جواز
فعل مسقط للواجب في زمان مقدر   تبين ان ما اتى به كان واجبا
لا يخفى انه لا يختص الوجوب باخر الوقت اذ تبين انه كان واجبا في اول
وقت فلا يستقيم ما نقل اولا في هذا المذهب ان الوجوب مختص باخر الوقت
بل على هذا لا يكون اخر الوقت وقتا للوجوب الا اذا بقي المكلف الى اخر
الوقت ولم يفعل قبله ويمكن توجيهه بان المراد بكون الجزء الاخر وقتا للوجوب
على ذلك التقدير ان البقاء في الجزء الاخر كاشف عن الوجوب او سبب له
وان كان الوجوب في الجزء الاول لو فعل في الجزء الاول فالجزء الاخر ظرف للوجوب
لو فعل في الجزء وكاشف عن الوجوب في الجزء الاول لو فعل في الجزء الاول
وبقي على الجزء الاخر على صفة التكليف ولا وجوب اصلا لو لم يبق الى الجزء
الاخر او نقول ان صاحب هذا المذهب لا يقول بكون اخر الوقت وقتا
في تلك الصورة على تقدير بقائه الى اخر الوقت وفعله فيه فعلى هذا
يختلف اوقات الوجوب بالنسبة الى الفاعلين على تقدير البقاء الى
اخر الوقت باعتبار فعله في اول الوقت او اخره والا فلا وجوب اصلا م
اعلم ان هذا المذهب منسوب الى الكرخي ولا تصريح في كلامه على ما نقل
عنه بان الوجوب يختص باخر الوقت كما نقل المص وقد ذكر العلامة ره
في نقل مذهبه وجوها ولا فائدة كثيرة في نقلها   فلا يصح كما لو صلاها
قبل الزوال هذا تم اذ ربما كان نفلا في ذلك الوقت ليسقط به الفرض
بخلاف قبل الزوال   فيكون تاخيره لا عن عذر عاصيا لكون التزامه

التزامه ولا فساد فيه اذ ربما كان معفوا او بقاء العصيان بخلاف الاجماع
لا لحصوله   لعدم انفكاك المكلف عن قصد احد العزمين حيث لا يكون
غافلا هذا تم بل ربما كان مع الشعور والالتفات بالفعل ولم يكن عازما
على الفعل والترك بعد والى ان يدخل الزمان الاخر وكان قوله وهو كما
ترى اشارة الى هذا   لما خرج عن العهدة يمكن ان يستدل بما ذهب
اليه البعض من انه لو سقط به الفرض   انتفاء الاعطاء عند انتفاء
اي انتفاء وجوب الاعطاء وقد يشعر بعض العبارات على ان المراد عدم
جواز الاعطاء ولا يثبت بهذا الدليل ولا يخفى بعد ذلك فتم   فيمنع
بدون التخصيص انه لا يخفى ان هذا الاحتمال قائم في اكثر الشروط   لا
ملازمة في الذهن ولا في العرف انه كان ادعى الملازمة عرفا في الشرط
وحيث الشاذ دون هذا الكلام جار في الشرط ايضا   فان الفائدة
غير منحصرة فيما ذكرتموه انه والحاصل ان الفوائد المحتملة للتوصيف و
التقييد كثيرة ومن جملتها التخصيص ولا ترجيح لبعضها على بعض في الظهور
فلا يدل التقييد الا على وقوع احدى الفوائد لا على التخصيص بخصوصه
الا ان يدعى ظهور هذه الفائدة بالنسبة الى سائر الفوائد كما ادعى في
الشرط وهذا هو الذي يصلح مناط الخلاف وينبغي التامل فيه
وجوابه ان المدعى عدم وجدان انه لا يخفى ان المعترض ادعى اقتضاء
التخصيص في صورة عدم ظهور فائدة اخرى وان احتملت فلا يضره
عدم وجدان صورة لا تحتمل فوائد اخرى وانما يضره عدم وجدان
صورة لم يظهر فيها فائدة اخرى فكانه اشار في الجواب الى ان عدم الظهور

لا يكفي في اقتضاء التخصيص بل لا بد من عدم احتمال فايدة اخرى ولا توجد
صورة لا يحتمل ذلك ثم لا يخفى ان هذا الكلام يجري في الشرط ايضا و
الفرق مشكل فتدبر   لا يبعد ان يجاب عن البحث بان يعني بتعميم
الشرط بالنسبة الى المقدور وغير المقدور بل لا بد من تخصيص الشرط
بما لا يكون مقدورا للمكلف فانه لا خلاف في انه يصح التكليف مع
انتفاء الشرط المقدور فانه تكليف بالشرط والمشروط معا وايضا
وتخصيص المسئلة بصورة علم الامر بانتفاء الشرط بل ينبغي ان يقصد
المسئلة بان الامر اذا كان عالما هل يصح منه الاشتراط ام لا كما قاله
السيد قدس سره فانه لا يصح الاشتراط من العالم حتى يعلم بوقوع
الشرط فتدبر   مع المنع اي الذي عدم شرط فيكون مامورا مع
انتفاء الشرط   نحو حسن الفعل مثال لما يصح فيه التعلم ولنا اليه
طريق   اذا اعلمنا الله تع حال المامور كان حالنا كحال الرسول
فنامر بلا شرط كما امر بلا شرط   واما ما ذكره من المثال فانما يحسن اه
لا يخفى انه ربما يحسن مع العلم بحال العبد ايضا اذا كان الغرض اظهار
حاله على الغير وهذا ممكن في حق الله تع ايضا   الاقرب عندي
الاقرب هو الاقرب لكن رجوع الحكم السابق المرفوع بالامر لا دليل عليه
فالحق انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه فتدبر   والجواب المنع اه انما يتم
هذا المنع لو كان مراد المستدل وجود المقتضي للجواز بعد النسخ اما اذا
كان مراده وجود المقتضي للجواز حال بقاء الوجوب كما هو الظ ودليله
واثبت الجواز بعد النسخ بالاستصحاب وعدم ظهور طرء الرافع له فهذا

فهذا المنع غير موجه لان وجود المقتضي للجواز قبل النسخ مما لا يقبل
المنع مع انه قد اثبته بالدليل فالصواب في الجواب الغرض لاستصحاب
بان يقال الجنس لا يتحقق الا بتحقق الفصل فاذا دفع الفصل المعلوم
تحقق الجنس في ضمنه رفع ذلك التحقق المعلوم قطعا وما لم يتحقق
وجود فصل اخر لم يحصل العلم بوجود الجنس ولو حصل العلم بوجود
فصل اخر لم يكن هذا استصحابا لذلك الوجود بل يكون علما جديدا
بالوجود اللاحق وح نقول فيما نحن فيه اذا رفع بالنسخ المنع من
الترك الذي هو بمنزلة الفصل فيما نحن فيه رفع تحقق الجواز المطلق
تحققه في ضمنه فبطل استصحابه قطعا فما لم يعلم تجدد فصل اخر لم يعلم
تحقق الجواز والاصل عدم تجدد فصل اخر والغرض عدم دليل
سوى الناسخ فلا يبقى العلم السابق بالجواز ولا يحصل ايضا وانما
يستقيم كلام المستدل في موجودين لا يرتبط وجود احدهما بالاخر
ولا يتوقف عليه فانه اذا رفع وجود احدهما فالاصل بقاء الاخر
حتى يعلم رافعه واما اذا ارتبط وجود احدهما بالاخر ويتوقف عليه
بل يكون وجودهما واحدا كما هو التحقيق فاذا رفع احدهما فالاصل
عدم تجدد شيء اخر يفعل فعله فالظ عدم الاخر ايضا حتى يعلم المثبت
على عكس ذلك وكان الاشتباه نشا من ذلك وكان هذا مراد المص
وان كانت عبارته قاصرة عنه فتدبر   وما يجب الانتهاء عنه حرام
فعله اقول يمكن المناقشة فيه بان ما يجب الانتهاء عنه ليشمل المكروه
ايضا اذ الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق

الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاد انه مكروه واجب فلا يثم الا
الا ان يثبت ان النهي الماخوذ في مادة اشتغالها هو النهي التحريمي وهو
غير تم فتدبر   والعدم سابق مستمر ليس بينه وبين ما ذكر في
الاحتجاج كثير فرق ولعل الفرق ان المناط في الاحتجاج لزوم تحصيل
الحاصل وهو هنا غير ملحوظ   وتعدد الجهة غير مجد هذا مستقيم
اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضوع
واحد واختلاف العلة غير نافع واما اذا كانت الجهتان تقييديتين
فلا يلزم اجتماع المتنافيين في موضوع واحد فلا بد من تنقيح محل
النزاع ثم لا يخفى ان دعوى ان الصلوة في الدار المغصوبة من قبيل
اختلاف الجهة التعليلية محل نظر بل الظاهر انها من قبيل الثاني فان متعلق
الوجوب فيها هو مهية الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة
وموضوعها خصوصية الكون وتشخصه ويمكن انفكاك احدهما عن
الاخر وقد جمعهما المكلف باختياره فالموضوعان مختلفان وان
عرض احدهما للاخر ولا فساد فيه كالفرد المستحب من الصلوة الواجبة
كالصلوة في المسجد مثلا او المكروهة كالصلوة في الحمام فان الاحكام
الخمسة كلها متضادة مع انه لا نزاع في امكان ذلك نعم لو امتنع انفكاك
الجهة المفروضة للوجوب عن الجهة المعروضة للحرمة امتنع التكليف به
لا لانه يلزم اجتماع المتنافيين الخ بل لعدم تمكن المكلف من الامتثال
بهما هذا على تقدير تسليم جزئية الكون المطلق للصلوة ويمكن المناقشة
فيها فتدبر   باي وجه اتفق لا يخفى انه يجري مثل هذا في الصلوة ايضا

ايضا فتدبر   فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة ويمكن المناقشة
بان ربط الكون بالصلوة ليس ازيد من ربطه بالخياطة بل في كليهما
من لوازم الجسم وربما يفسر الظاهر بعدم الحركة فتدبر   انما هو
الفرد الذي يوجد منه بعد تسليم ان المط ليس وجود الكلي لا بشرط
شيء بل وجود الفرد نقول ان اراد وجود خصوص الفرد فمم والسند
ظ وان اراد وجود فرد ما فيختلف الموضوع ايضا اذ موضوع الوجوب
المهية المعروضة لتشخص ما وموضوع الحرمة خصوص التشخص مع ان
الظ ان المط هو الكلي لا بشرط شيء   ان النهي يقتضي كون ما تعلق به
هذا انما يستقيم في النهي عنه لعينه اذ لا تعقل فيه الجهتان فلا يتوجه
ان يقال ان المصلحة ربما يكون مترتبة على نفس الكلي والمفسدة على الخصوصية
فيجوز ان يكون الاتيان بالفرد المنهي عنه بخصوصه اتيانا بالكلي المامور به
من حيث هو كما ذكرنا في الصلوة في الدار المغصوبة وذلك لان مثل
هذا ليس منهيا عنه بعينه واما المنهي عنه بوصفه فان كان وصفا
مفارقا كالغصب بالنسبة الى الصلوة المذكورة فلا يستقيم مطلقا اذ يتوجه
عليه ما ذكرناه نعم ربما يرد من الشرع الحكم بالفساد في بعض الموارد كما في
الصلوة المذكورة وهذا لا يصير قاعدة كلية على ما هو منظور
الاصوليين وان كان الوصف لازما فدليل المص لا يتم فيه ايضا اذ ترتب
المفسدة على اللازم من حيث خصوصيته لا يقتضي عدم ترتب المصلحة
على الملزوم من حيث هو نعم لا يجوز مثل ذلك التكليف عن الشارع اذ
لا يمكن الامتثال بكلا التكليفين معا وبما ذكرنا يظهر ان كلام المص

على الطلاق غير مستقيم والحق التفصيل ان يصرح بالنهي عنها لا ينافي
جواز التصريح بالتحريم وعدم الفساد لا بنا في ظهور التحريم في الفساد
اذ يجوز التصريح بما هو خلاف الظ ونحن لا ندعي الا الظهور لما بينا
انه لو كان كذلك لكان التصريح بالنقيض منافيا لذلك الظ قطعا بحسب
الظ وليس كذلك يشهد بذلك الذوق السليم بحلا تفسير به
اي تفسيري الصحة اعني موافقة الامر وسقوط القضاء مؤكدا
للاشتباه ان اراد انه موجب لزيادة الاشتباه فقط وتاكيد المشبه
بالمشبه يؤكد الموصوف بالاشتباه لا صفة الاشتباه فضلا عن زيادتها
اذ تاكيد صفة الاشتباه وتقريرها في الذهن غير زيادتها وان اراد انه
موجب لبقائه فمع انه خلاف ظ العبارة يمكن منع بطلان التالي عند
الخصم والاولى بدل هو لم هو كذا غير رافع للاشتباه ودعوى بطلان التالي
بالظ واللفظ الدال على شيء يؤكد بتكريره فيه خلط عظيم بين الاتصاف
بالشيء والدلالة عليه واللفظ هنا متصف بالاجمال دال على معنى متصف
بالاشتباه لا دال على الاجمال او الاشتباه فتكرير اللفظ هنا لا يؤكد
حصول الاشتباه فيه فلا يلزم تاكيد الاشتباه في الذهن بل يتكرر
ذات الموصوف بالاشتباه فيه فلا يلزم تاكيد الاشتباه عند التكرير وعلى
تقدير تسليم دلالته على الاشتباه وتكرير حصوله في الذهن انما يلزم
زيادة تصور الاشتباه لا زيادة الاشتباه كما في تكرير اللفظ الدال على
السواد فانه لا يفيد شدة السواد وزيادته بل انما يفيد تقرر السواد
في الذهن وزيادة تصويره فتأمل وقد سبق مثله اي في مبحث الامر

الامر الثالث انها لو كانت للعموم اه يمكن قلب الدليل بانه لو كان
للعموم والخصوص بالاشتراك لعلم ذلك اما بالعقل او النقل الى اخر
الدليل فان قلت ذلك يعلم بدليل اخر غيرهما قلنا هذا ايم كذلك
والاحاد مسلم لا تفيد اليقين فيه انه نحن لا ندعي اليقين بل يكفي الظن اذ
مدار مباحث الالفاظ على الظن ولو كان متواترا لم يبحث اذ يجوز
تواتره بالنسبة الى بعض دون بعض لا يستوي الكل فيه اي يجب
ان لا يكون فيه خلاف والحال انه قد وقع فيه الخلاف حقيقة في
الخصوص اي موضوعة لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة وغاية ما يقين
اذا الظ انه لم يقل احد انها موضوعة للخصوص مخصوص بخلاف
العموم فانه مشكوك فيه هذا انما يدل على كون الخصوص متيقنا
في كونه حاصلا في المراد والعمل متيقن وهذا لا يدل على كونه
موضوعا له وتمام تحقيق ذلك في حواشينا على شرح المختصر
على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم هذا اعتراف بان هذه
العبارة ظاهرة في العموم اذ لولا ذلك لا مبالغة ولا الحاق في الحاشية
فانه انما يتم بالايجاب اقول بل لا يتم فيه ايضا مطلقا اذ ربما كان الخصوص
في الايجاب ايضا احوط نحو اقتل المشركين مثلا فان احتمال مخالفة
الامر اهون من قتل النفس المحرم وهو متفق قطعا القبح رايت الرجال
الا البصريين بخلاف رايت الرجال الا البصريين احدهما لجواز
وصفه بالجمع اه لا حاجة في الجواب عن هذا الاشكال الى ارتكاب انه
مجاز كما ارتكبه صاحب المحصول حيث ذهب فيه انه مجاز بدليل انه لا يطرد

اذ لا يبقى ما بقي الوجل العصار و بكلم الفقيه الفضلاء وابقى الدينار الصفر
ان كانت حقيقة في الدينار الاصفر مجاز كما ان الدنانير الصفر لما كانت
حقيقة كانت دينار الاصفر اما خطا او مجازا انتهى اذ من في بعد من
افادته العموم لم يقل بكونه موضوعا للخصوص حتى اذا استعمل في العموم
كان مجازا بل في انه موضوع لتعريف الماهية من حيث هي قابل للعموم
والخصوص ويفهم كل منهما من خارج لا بدلالة اللام فوصفه بالجمع في المثال
المذكور لا يقتضي كون اللام مستعملا في العموم دالا عليه لجواز كون
استعمال اللام في معناها المطلق وفهم العموم من التوصيف فلا يلزم كون
اللام حقيقة في العموم ولا المجاز وكذا الكلام في الدليل الثالث في الاستثناء
في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعن الثاني بانه
مجاز قد عرفت ما هو التحقيق في الجواب فارجع اليه لا مجال لانكار
افادة المفرد المعرف لكن لا من حيث افادة اللام بل من خارج كيف
وقد لا تر افادة التعريف اه الظ من كتاب المحصول انكار ذلك مطلقا
في جميع المفردات وكذا يظهر من كتاب الاحكام انكار قوم كون اللام
حقيقة للاستغراق في جميع المواد حتى في الجمع ايضا وقد اعترف المص
ايضا بوقوع الخلاف من شاذ في الجمع ايضا في صدر المسئلة فقوله هنا لا يظهر
فيه خلاف محل نظر وعلى تقدير عدم الاعتداد بالخلاف المذكور في الجمع
وتسليم ان اللام للاستغراق في بعض المواد فيمكن ان يكون ذلك في الجموع
فلا يقتضي عدم مجال انكار ذلك في كل المفردات فتم قال الكلام ح اما
هو آه فيه اشارة الى الجواب عن الحجتين بعد رد الجوابين المذكورين ويرد عليه

انه بعد تسليم كونه حقيقة في بعض الموارد يتم انه لو استعمل في غيره
لكان مجازا لان المجاز اولى من الاشتراك كما في قوله تع واحل
الله البيع وحرم الربوا وقوله اذا كان الماء اه لا يخفى انه يمكن ان
يوخذ العموم وامثالها الفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي فحيث
توجد يوجد الحكم لا من وضع اللام لذ نعم اللام يدل على ارادة الماهية
من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر المنون فتم
فتعين في هذا كله ارادة الجميع لا يخفى ان هذا لا يدل على استعمال
اللام في العموم وكونه حقيقة فيه بل انما يدل على ارادة العموم ههنا
من الكلام فيجوز كون اللام مستعملا في معناه المطلق وبه يتحقق هذا
المطلق في ضمن العموم من القرينة المذكورة فلا يلزم كونه حقيقة فيه
ولا المجاز بل يجري هذا الكلام في المفرد المنكر ايضا بالنظر الى
الكلية اي يفيد العموم لكن لا بالوضع لغة بل بالنظر الى حكمة المتكلم
كما سيذكره في دليله فلو اراد الفلة لبينها اه هذا قريب مما نقل
عن المحقق في المفرد المعرف باللام واختاره ثمة مع انه رده هنا فعليه
بيان الفرق بانه لو اراد الكل لبينه ايضا لا يخفى انه يمكن ان يوخذ
من جانب الخصم ان عدم البيان بيان لارادة الكل فيه نظر وجه
النظر ان كون اقل المراتب مرادا قطعا لا يصير دليلا على استعمال
اللفظ فيه وكونه موضوعا له وهو ظ الى ان يدل دليل على ارادته
اه لا يخفى ان هذا الكلام في المفرد المعرف باللام ينافي ما تقدم
ما اختاره فيه من عمومه شرعا ونقله عن المحقق والفرق مشكل بناء على

هذا الدليل الذي ذكره سابقا في عموم المفرد شرعا نعم لا يبعد ان يعرف
بناء على ما ذكرنا سابقا من امكان استفادة العموم شرعا من التعلق بالماهية
من حيث هي فان هذا الكلام لا يجري في الجمع المنكر فانه ليس ظاهرا في
الماهية من حيث هي فانا نمنع اه هذا المنع لا يضر المستدل اذ يكفيه
كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد
فالموجب منع كونه هذا موجبا للاولوية لكان الواجب التوقف اه
لا يخفى انه ذكر مرجحا لحمله على الجميع حيث قال فاذا حملناه على الجميع فقد
حملناه على جميع حقايقه فكان اولى فالاولى في الجواب منع كون
ذلك مرجحا والتفصيل في حواشينا على شرح المختصر وان استعماله
في جميعها اه هذه العبارة مشعرة بانه حمل قول المستدل فقد حملناه
على جميع حقايقه على استعمال المشترك في جميع معانيه ولذلك قال في الجواب
انه مجاز لكن الظاهر ان يكون مراد المستدل انه حملناه على معنى حقيقي
يتضمن جميع حقايقه وعلى هذا لا دخل في الجواب لقوله وان استعماله في
جميعها لا يكون الا مجازا فتدبر كما مر تحقيقه اي في مبحث استعمال المشترك
في معانيه لكنها ليست اجزاء له اه لا يخفى على الناظر في كتب الاصول
ان موضع النزاع في هذه المسئلة يشمل العام بمعنييه اعني المستغرق
ومثل العشرة بالنسبة الى اجزائها ولهذا مثلوا بالعشرة وامثالها فالجواب
الجواب المذكور لا يمشي في المعنى الثاني فتدبر ولا يرد ان البعض مخالف
له بحسب المفهوم اه هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما
اذا كان مستعملا في العموم كما كان وارادة الثاني كما هو مفروض اصل

اصل المسئلة طرد من تعقيب التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد
اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم دليله في المخصص
الغير المستقل وتفصيل ذلك يطلب من حواشينا على المختصر
اشتباه كون النزاع في لفظ العام لا يخفى انه لو كان المراد من لفظ العام
المعنى ما هو مصطلح الاصوليين لا يصح كونه منشأ للاشتباه نعم لو كان
المراد العام المنطقي كان له وجه فتدبر لفظ واحد لا يخفى انه لا مدخل
في ذلك لكونه لفظا واحدا او متعددا ولا من المفروض فيه نظر
اذ المفروض ارادة الباقي فالكلام لا من لفظ العام ولو حصل المعنى كلاما
به صار النزاع لفظيا تامل مطلقا ظاهره انه قيد لاصل المسئلة
اي لا يخرج عن الحجية في غير محل التخصيص مطلقا ويحتمل ان يكون قيدا
للمنع بعده سواء كان المخصص المجمل مستقلا او لا وسواء كان غفلا
او لا فانه لم يبق حجة لا قطعا ولا ظنا والحاصل انه اشارة الى الخلاف
المنقول في المخصص المجمل من الخلافات النادرة وسائر ما تحته
من المراتب مجاز انه هذا لا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي
انه حقيقة في تمام الباقي من حيث انه تمام بل من حيث انه احد ابعاض العام
مع انه في الاستدلال انه احد الخطابين فلا يحمل عليه بخصوصه فتدبر
والتفصيل في حواشينا على المختصر بانه ان كان المسئلة مما كثر
فيه الخلاف اه لا يخفى ان هذا لا يدل على اشتراط القطع بل لو تم انما
يدل على امكان حصول القطع او حصوله واين هذا من ذاك وكان هذا
الكلام من الخصم في رد ما قيل انه لا يمكن القطع لا في مقام الاحتجاج على

اشتراط القطع اللهم الا ان يقال هذا الكلام مبنى على انه اذا امكن القطع
لا يجوز العمل بالظن وانما رخص العمل بالظن فيما لا يمكن تحصيل القطع
فاذا ثبت امكان القطع يثبت اشتراطه ولا يخفى انه محل النظر سيما فى
الفرعيات وهذان القولان موافقان للقول الثانى اه هذا محل
التامل اذ على القول الثانى يحكم بمقتضى العموم فى غير الاخير البتة بمقتضى
ظاهر اللفظ السالم عما يوجب الشك فيه ولا على هذين القولين فالعمل
بمقتضى العموم فى غيره مشكل اذ بعد ملاحظة الاستثناء يصير العموم
والخصوص فيهما محل التوقف على مذهب ومعنى لفظا مشترك بلا قرينة
على مذهب اخر فلا يرجح العموم على الخصوص الا ان يقال ان التوقف او
الحكم بالاشتراك بالنظر الى نفس المخصص من حيث تعلقه باى شئ ولا
بملاحظة ظاهر لفظ العمومات السابقة او بملاحظة ان الاصل عدم
التخصيص يرجح العموم ولا يخفى ما فيه سيما فيما اذا كان ابقاء العموم
مخالفا للاصل ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا اه فيه
للمنفى اى ليس ذلك فى جميع المواد لكونه مشتركا كما يقوله المرتضى وان كان
فى بعض المواد كذلك كما سيتبين وستعرف تحقيقه فامرق اه هذا
بيان الكلام الذى لم يابى الحمل على ما اخترنا من القسم الاول
اى الوضع العام والموضوع له العام وهو واضح فيه نظر فان
الحدث كالضرب مثلا هو معنى كلى يندرج تحته جزئيات فالوضع و
الموضوع له فيه عامان موضوعة بالوضع العام لخصوصيات
الاخراج لا حاجة فيما اختاره الى هذا التحقيق بل لو كان الموضوع له

له عاما ايضا لكفى على ما زعمه فان مناط تحقيقه عموم الوضع وهو مما
لا خلاف فيه فى ادوات الاستثناء اذ لا شك انها ليست موضوعة لاخراج
شئ خاص بخصوصه عن اشياء خاصة بخصوصها بل لوحظ فى حال
الوضع هذا المعنى الكلى ووضعت لافراده اوله وبما ذكرنا ظهر
انه لا حاجة فى تحقيقه الى التمهيد الذى مهده الا بيان الواقع ولا
فايدة فى هذا التطويل مع انه ستعرف حال تحقيقه وان العموم
الذى ادعاه لا ينفع فى شئ من قبيل المشتق والوضع فيه عام
لا يخفى انه لا حاجة فى بيان عموم وضع اسماء الاستثناء مثل غير
وسوى الى دعوى انها من المشتقات اذ لا خلاف فى انها ليست
موضوعة لاخراج شئ خاص بخصوصه عن اشياء بخصوصها سواء
كانت مشتقة او جامدة فان عموم الوضع لا يختص بالمشتقات
الا ان يقال ان هذا بيان للواقع بزعمه ثم لا يخفى ان العموم الذى
مقتضى عموم الوضع سواء كان فى الاسماء المشتقة او الجامدة
او الحروف والافعال هو عدم الاختصاص بمادة دون مادة من افراد
لوحظ فى حال الوضع لا بالنسبة الى كل شئ وكل حال بالجملة الاخيرة
كما هو مذهب ابى حنيفة لا يكون عموم وضع ادوات الاستثناء
الا بالنسبة الى افراد هذا المعنى سواء قلنا بوضعها لنفس هذا
الكلى او لافراده وهذا لا ينفع فى عمومها بالنسبة الى تعلقه بالجمل
السابقة ولا هو يقتضى كونها حقيقة فيه وكذا عكسا على مذهب الشافعى
ولا على مذهب الاشتراك او الواقع يحتمل ذلك العموم وهذا العموم

على سبيل البدل ودعوى انه انا نعلم ان عموم وضعه باعتبار ملاحظة
معنى اعم من المعنيين ليكون في كليهما حقيقة عين المتنازع فيه ولو قيل
ان مراد المعم انه يحتمل انه كل فرد عن خصوص احدهما او الاشتراك
فعليه البيان قلنا هذا قول بالتوقف مع توسيع دائرة الاحتمال
نعم يمكن ان يقال اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يدل دليل على
كونه حقيقة في احدهما فاصنه فالظ كونه حقيقة في الاعم منهما بناء
على كون المجاز والاشتراك على خلاف الاصل فلا يتم مدعاه لا يكون
الوضع عاما والموضوع له خاصا او كلاهما عامان وغير ذلك مما
ذكره فظهر ان التحقيق والتمهيد الذي ذكره لا ينفع في شيء فتم
في الامرين اى الرجوع الى الجميع او الى الاخير فقط   بطلان القول
بالاشتراك مطلقا الظاهر انه قيد لمدخول البطلان لا البطلان
فيكون رفضا للايجاب الكلي كما يظهر من قوله في غالب الى التعليل الا سلبا
كليا   الا بدليل غير الظاهر اى في الحال في العموم الشامل للاحتمالين
يعني دليل خص الكلام باحد الاحتمالين   لغيره ذلك من الاسباب
كتجويز جميع ذلك   لكن تعليقه بمخالفة الحكم الاول فاسد لا يخفى
انه بعد تسليم صحة مقدمته المستدل لا يضره فساد هذا التعليل بل
يتم دليله فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة ولا يصلح جوابا و
ردا للدليل وانما هو ايراد على بعض اقوال المستدل فالصواب
على هذا الشق ان يقال انه يرجع ح الى دليله الثالث ويجيب عنه
فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز انما يمكن ان يقال

يقال دفع محذور الهذرية احد القرائن التي توجب المصير الى المجاز
ويقتضي الخروج عن اصالة الحقيقة وذكره المستدل لبيان قيام القرينة
فلا اعتراض عليه وكونه مقطوعا به لا ينافي وجوده وسببه
وان الفصل في النطق عرفا يمكن ان يقال انه هنا مانعا عن قوله
وكونه قرينة وهو الانفصال فلا ينافي كونه قرينة على الخروج عن
الاصل فيما ليس فيه هذا المانع   على ان للمتكلم ما دام متشاغلا
اه هذا لا ينافي كون ذلك خلاف الظ فلا يصار اليه الا لدليل
ووجب رده هذا ام فانه يكفي لدفع المنافاة العدول عن الحقيقة
الى المجاز وان حمل اولا على الحقيقة فلا يوجب الرد   غاية ما
يدل عليه اه لا يخفى انه لو تمت مقدمات المستدل لدلت على ظهوره في عدم
تخصيصه بالاخيرة لا مجرد ما ذكره المجيب فالاولى منع الظهور ح وكان
هذا مراد المجيب   لكنه مع ذلك يحتمل لكنه باحتمال مرجوح
بناء على ادعاء المستدل من ظهور اللفظ في العموم واستصحابه و
عدم دليل على العدول عنه ولا يخفى ان الاحتمال المرجوح لا يضر
المستدل لان دعواه الظهور لا القطع فالاولى في الجواب منع الظهور
ح اى حين تعقب الاستثناء له ان امكن المنع والا فلا   والثالث
هو المط اذ يلزم تاثير عاملين في ضمير واحد ويمكن ان يقال ان الحلو
والحامض في المثال المذكور بمنزلة كلمة واحدة فهي عامل واحد لا
عاملين   قام زيد وذهب عمرو الظريفان واحتمال ان الظريفين
بمنزلة الظريف فالمعمول متعدد لا العامل بعيد اذ تكرار التثنية و

الجمع انما هو بحسب المعنى ومناط اتحاد المعمول والعامل على اللفظ
فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز ولا يخفى ان التجوز في
الضمير هنا انما هو بالتخصيص فلا ترجيح على اي قول كان
وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة نظر اذ التخصيص لا يتبع الظن بمفهوم
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او بتخصيص كل ماء طاهر بمفهوم
قولهم اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء   بل التحقيق ان اغلب
صور المفهوم اه الاظهر التفصيل بمراتب الظن الحاصل بالمفهوم باختلاف
المواد وانتفاء البواعث على التقييد سوى المفهوم فيخصص العام
بمفهوم اقوى منه دلالة او مساو له بخلاف ما هو اضعف منه وما ترى
من عدم دليل على ترجيح كل ظن اقوى وعلى اعتباره بل المعتبر ما اعتبره
الشارع فيمكن دفعه بانه لا خلاف في اعتبار الظنون وفوتها الحاصلة
من دلالة الالفاظ وظواهر العبارات انما الاشكال في غيرها   لا
تفتقر في القوة اه فان قلت عدم القصور في القوة لا يكفي في كونه مخصصا
بل لا بد من كونه اقوى ولذا ادعى المستدل بان الخاص انما يقدم على العام
لكونه اقوى دلالة فيكفيه في عدم صلاحية كون المفهوم مخصصا للعام
عدم كون المفهوم اقوى ولا حاجة في ذلك الى دعوى كون دلالة العام
اقوى وما ادعاه اخرا بقوله فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم
فلاثبات العمل بالمفهوم كما هو مذهبنا اذ نشأ وبهما وتعارضهما يسقط
العمل بهما فلا يعمل بالعام الا مع كونه اقوى وليس تلك الدعوى
لنفي كونه مخصصا فمنعها لا ينفع المجيب قلت المجيب اشار الى ان المساواة

المساواة كاف في التخصيص فبناء ذلك على الجمع بين الدليلين وعدم
الغاء احدهما كما في دليليه على مختاره وعدم جواز التخصيص انما
يكون لو كان دلالة العام اقوى فيكفيه منعه ولذا اكتفى بمنعه فتأمل
ووجهه ظ اي كما ان عدم الخلاف ظ او كما انه في المسألة الثانية تفق
لا خلاف ولا ريب في ظهور كون مفهوم الموافقة مخصصا للعام ووجهه
هو لمساواة الخبر المتواتر للكتاب من حيث قطعية الطريق وظنية
دلالة اللفظ مع رجحان الظن الحاصل بالخبر الخاص لكونه خاصا فلا يجوز
طرح احدهما بالكلية سيما مع كونه ارجح في الدلالة فيخصص الكتاب العام
بالخبر المتواتر الخاص جمعا بين الدليلين مع كون المخصص ارجح في القوة
والاقرب جوازه مطلقا لا يخفى انه قد وردت اخبار دالة على ان
الخبر لو خالف القرآن فاضربوه في الجدار وهذا ينافي مختاره الا
ان يحمل الاخبار على صورة عدم امكان الجمع بوجه   لكن بناء
على منع كون خبر الواحد اه لا يخفى ان هذا يقتضي الحكم بعموم القرآن
وعدم التوقف في عدم كون الخبر الواحد مخصصا له فلا يستقيم بناء
التوقف عليه اللهم الا ان يقال هذا المنع منه ايضا بطريق التردد و
التوقف لا الجزم لكن مراده بقوله سقط وجوب العمل سقط الجزم
بوجوب العمل وان كان محتملا ويستقيم كونه مبني التوقف
فتأمل   ويقرر بوجه اخر اما كان هذا تقرير اخر لا جواب اخر اذ لا يتم
التقرير الاول الا بدعوى مساواة الظن الحاصل بالخبر لذلك الظن
المتروك او رجحانه اذ لو كان اضعف لا يصح مخصصا وتلك المساواة

لا تتم الا بما قال في التفريع الثاني فتم   على ان التخصيص اهون ان سلم
ان النسخ نوع من التخصيص اي التخصيص في الزمان كما ادعى المستدل فكونه
اهون منه مشكل الا ان يقال انه اهون انواعه ويكفي احتمال ذلك
للمجيب المانع ويحتمل ان يكون الامر بالتامل في كلام المص اشارة اليه
فتم   في بناء العام على الخاص الظ ان المراد بالخاص والعام هنا الخاص
والعام المطلقين لا من وجه كما يظهر من ادلة الطرفين ولم يتعرض الاكثر
لحكم تعارض العام والخاص من وجه ولا يخفى ان الادلة المذكورة لا تجري
فيهما فالظ في تعارضهما اعتبار المرجحات الخارجية من الخصوص و
العموم فيختلف باعتبار الموارد والمواد فتم   بناء العام على الخاص
بلا خلاف يؤيده قد وردت روايات معتبرة تدل على انه اذا وردت
البكم روايات متنافية فاعملوا بما يخالف مذهب العامة وهذا
يقتضي ان الخاص لو كان موافقا لمذهب العامة يقدم العام عليه الا
ان يحمل التخالف في الروايات المذكورة على ما لا يمكن الجمع بينهما بوجه
ويجب طرح احدهما فيطرح ما هو موافق للعامة وفيما نحن فيه
يمكن الجمع بحمل العام على الخاص فتم   بلا خلاف لولا الاجماع لكان
ذلك مظنة محل التامل اذ ربما امكن ارتكاب مجاز في الخاص اظهر من مجاز
التخصيص في العام وستسمع كلاما مفصلا في ذلك فتم   كما ينسخا
لولا تخصيص العام والا لزم تاخير بيان العام المذكور عن وقت الحاجة
اليه اذ الغرض بعد حضور وقت العمل به وهو غير جائز ولا يخفى انه
لا يشكل كون الخاص ناسخا اذا كان من كلام الائمة عليهم السلام او من كلام

سواء كان العام من كلامهم عم

كلامهم عم او من كلام الرسول صم والمراد لا يتصور النسخ من الائمة عليهم السلم
الا ان يقال كلامهم دليل على وقوع النسخ في زمان النبي صم والرد فتم   على
جواز تاخير بيان العام اي من وقت الخطاب وهو مختلف فيه ولا يلزم
ح تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ الغرض قبل حضور وقت العمل
بالعام   وبيانا له كالاول اي كما اذا كان العام والخاص مقترنين
وهم المانعون من النسخ فهم يمنعون هنا التخصيص والنسخ
كليهما فلو ورد مثل ذلك ظاهرا كان كالخاصين المتعارضين فلا بد
من الجمع بوجه اخر كالتقية او يرجح احدهما من مرجح خارج   في
الحاشية اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا ان اراد
ان بينهما عموما وخصوصا من وجه فليس من محل النزاع وان اراد
ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا فلان الخاص على فرض ما قطعي والعمل
بالعام ابطله فتم   والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص هذا انما
يتم لو لم يكن حمل الخاص على مجاز اوانما يوافق العام اذ لو امكن ذلك لم
يلزم من العمل بالعام الغاء الخاص ولا نسخه بل انما يلزم منه حمل الخاص على
المجاز فلا يلزم ح من العمل بكل منهما الا ارتكاب مجاز في الاخر ولا يلزم
الغاء ولا نسخ فلا بد ح من ملاحظة ترجيحات المجاز من الطرفين من الشهرة
والشيوع وغيره وذلك يختلف باختلاف المواد ولا يبعد ان يقال المجاز
بتخصيص العام اكثر شيوعا من ساير المجازات فتم   قبل حضور وقت
العمل به هذا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ
والا يكون نسخا على التقديرين والبحث في كونهما في كلام الائمة او النبي

من دليل معارضه وح يكون مراد الشيخ عدم جواز التاخير عن وقت الخطاب
اى اخلاءه ولم يتعرض السيدان اى المرتضى وابن زهره
فى الحاشيه يظهر سر العدول عن البناء على الخاص الى العمل بالخاص
من كلام القبل وكذا ابهام الاقسام انتهى اقول اى العدول عن تلك
العباره الى هذه العباره والسر شمول هذه النسخ بخلاف تلك
العباره فان كانا قطعيين او ظنيين لا يخفى ان المنظور فى المسئله
تعارض الخاص والعام وترجح احدهما من حيث الخصوص والعموم من غير
النظر الى مرجحات اخر والا فلا ريب انه يختلف حكم الترجيح بالنظر الى انضمام
المرجحات التى رجحه الى احد الطرفين وتكثر الاحتمالات فى كل الاقسام
فلا خصوصيه لكلام القائل بصوره جهل التاريخ بل لا حاصل له
بل يكون مردودا اذ لا يجوز نسخ القطعى بالظنى وغيره ان دلالته القطعى على
جميع الازمنه ليس قطعيا والنسخ تخصيص فى الزمان فالنسخ انما هو بالنسبه
الى جهه الظنيه وان كان نفس الحكم قطعيا الا ان يفرض فى صوره تكون
دلالته على جميع الازمنه قطعيا وح يرد ان التخصيص ايضا كذلك لو كان دلاله
العام على جميع الافراد قطعيا فلا وجه للفرق بينهما واحتمال
التخصيص مطلق الاطلاق ثم بل مشروطا بعدم حضور وقت العمل
ولا يصح ما قال ان الاصل عدم مراو الاصل تاخر الحادث وهو يقتضى
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لا قبله اذ الاصل
يقتضى عدم مثل الاصل وجوده اذ الاصل تاخر الحادث لانا
نقول قد علم انه لا يخفى ان هذا عدول عن الجواب المذكور وتعبيره لانهم

عليهم السلم كما ذكرنا آنفا فكان اولى بالترجيح هذا انما يتم لو ثبت جواز
العمل بمثل هذه الظنون والمرجحات فتامل وما يق اه هذا الاعتراض
لصاحب النهايه على الحجه ولم يجب عنه وقد بلغ التخصيص فى الشيوع
اه والحاصل ان التخصيص فى الافراد اغلب من التخصيص فى الازمان والظن الحاصل فى
الفرد بالاعم الاغلب ولان التخصيص دفع فيه تامل وتحقيق اذ
الرفع الحقيقى غير متصور بالنسبه الى الشارع تع شانه فالرفع انما هو
بحسب الظ واما بحسب الحقيقه فهو دفع بالنسبه الى بعض الازمنه
كالتخصيص بالنسبه الى الافراد والتحقيق ان فى النسخ يراد دلاله اللفظ
على جميع الازمنه وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص
فانه لا يراد منه الا البعض ولا دها يراد الكل من اللفظ ايضا وبهذا
يفرق النسخ والتخصيص وظهر انه لا رفع فى التخصيص اصلا بخلاف النسخ
فانه رفع فى الجمله وتمام ذلك فى حواشينا على المختصر من اولويه
التخصيص لشيوعه وغلبته فى الوقوع اذ لا يمتنع ان يرد كلام اه
لا حاجه الى ارتكاب هذا وان كان صحيحا فاحضا او صحيح من ترد كونه بيانا
للعام بعد ورود العام لا يقتضى ايراده او لا بد لك القصد كما يشعر به
قوله ليكون بيانا فيكفى فى الجواب ان يقال لا يمتنع ان يرد كلام ويصير بيانا
للمراد من كلام اخر بعد ورود ذلك الكلام الاخر وهذا انسب بالتحقيق
الذى ذكره وما ذكره المص كلام حق بعد تسليم ان صيرورته بيانا يقتضى
قصد ذلك اولا وكانه يريد عدم جواز اخلاء العام اه والا فلا
معنى له بحسب الظ اذ الخاص الذى هو بيان للعام متقدم عليه

له فلا ينفع لدى تفحصه بل ان صح فهو جواب اخر لا يليق لعموم الكتاب
اى العمومات الواقعة فى الكتاب اذا وقع تعارضها مع الخاص الواقع
فيه ايضا على طريق الفرض لو يعمل باخبار الاحاد بطريق الفرض
ما هو الحكم فى هذه المسئلة بين ان يكون مخصصا بكسر الصاد قال
ان كان متاخرا عن العام او مقارنا له فى الوقوع ولا يخفى انه على تقدير
التاخر فقد ذكر احتمالات اخر ككونه ناسخا وغيره وايضا لم يظهر من كلامهم
المنقول انه لا ترجيح لاحدهما على الاخر الا ان يستفاد ذلك من خارج
فى الحاشية لدفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات اشارة
الى ان مرادهم من هذه العبارة ما ذكرناه وان كان ظاهرها يوهم خلاف
ذلك فهو ما يدل لا على شايع لم يقل ما لا يدل ليشمل لفظ الكل لانها
ان كانت خارجة عن المقسم اذ المقسم لفظ الموضوع مطلق من
وجه اى بالمعنى الاول مقيد من اخر اى بالمعنى الثاني وقد يطلق
المقيد على معنى اخر فالمطلق فى مقابل المقيد بهذا المعنى ما لم يخرج
من هذا الشايع فالمطلق بالمعنى الاول اعم من المطلق بالمعنى الثاني وبين
المقيدين عموم من وجه فان المقيد بالمعنى الاول يصدق على الاعلام
الشخصية والجنسية وكل جزئي حقيقي والالفاظ العامة ولم يصدق عليه
المقيد بالمعنى الثاني اذا لم يكن فيها خروج عن الشيوع مثل زيد وكل
انسان ويصدق المقيد بالمعنى الثاني على مثل رقبة مؤمنة ولم يصدق
عليه بالمعنى الاول ويصدقان معا على ما اخرج من الشيوع بحيث صار
جزئيا حقيقيا والاصطلاح واصطلاح الشايع فى المقيد هو

هو الاطلاق الثاني وحيث يوقن اذا ورد مطلق ومقيد فالحكم كذا فالمراد
المقيد بالمعنى الثاني والمراد بالمطلق معناه بلا قيد اى ما لم يخرج من ذلك
الشيوع موجبا بكسر الجيم اى علة الحكم مثل ان ظاهرت فاعتق
رقبة ان ظاهرت اطعم رقبة مؤمنة فان موجب الحكم وعلته منهما واحد
وهي الظهار او اختلف الموجب مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان
ملكت عبدا فاطعم رقبة مؤمنة الاولى مثل هذا اى فى مادة يكون عدم احد
الحكمين المختلفين يستلزم عدم الاخر وقوله لا تملك رقبة كافرة اى تحريم
ولا يصح ما الكبيشة لها لا مجرد التحريم وان كان صحيحا فانه يمكن المناقشة
بان تحريم ما الكبيشة الكافرة لا ينافى اجزاء عتقها فى الظهار والصواب
بدل قوله وان كان الظهار والملك واحدا ان يقول وان كان العتق
والملك حكمين مختلفين فان الظهار موجب الحكم وعلته لا الحكم
نفسه اما ان يتحد موجبها او يختلف لا يخفى انه على تقدير عدم
اختلاف الحكم يحتمل كونهما مطلقين او مقيدين مع اتحاد السبب واختلافهما
وعلى التقادير اما ان يكونا مثبتين او منفيين او مختلفين فالاحتمالات
كثيرة ولعله اكتفى بما ذكر لظهور حكم البواقي بعد الاطلاع على ما ذكر
الاول ان يتحد موجبهما مثبتين اى حال كون الحكمين مثبتين
فيحمل المطلق على المقيد اى يجب العمل بالمقيد وترك الاطلاق المطلق
اعم من ان يكون بطريق النسخ او بارتكاب المجاز فى المطلق حتى يصح دعوى
الاجماع ويحصل مطابقات لا المعنى المتبادر من الحمل فانه معروف فى
البيان لا النسخ فلانه جمع بين الدليلين الجمع بين الدليلين

لا يحضر في حمل المطلق على المقيد ان كان المراد بالحمل المذكور الحكم بان
المراد بالمطلق حين استعماله هو المقيد حتى يكون مجازا كما هو المشهور
وسيذكره المص وهو الاشكال الآتي عليه لانه لو ابقي على اطلاقه ايضا بلا
مجازية وعمل بالمقيد يلزم العمل بهما معا فيجب العمل بالمقيد من حيث
اقتضاء الامر المقيد له وان كان باقيا على اطلاقه غير مقتض للتقييد
ولا العمل به فالجمع بينهما حاصل مع ابقاء المطلق على اطلاقه من غير مجاز
في المطلق ولا في المقيد لا يقال بل لا يجتمع وجوب العمل بالمقيد مع بقاء
المطلق على حقيقته لانه مقتضى الاطلاق ومدلوله صحة العمل باي فرد
كان على سبيل البدل وتعيين العمل بالمقيد ينافيه لانا نقول لا نم
ان مدلول المطلق ذلك بل ما هو اعم منه ومما يصح التقييد بل المقيد في الواقع
الا ترى انه معرض للقيد في المقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك ان
مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد
بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي قيد كانت فظهر ان مقتضى المطلق
ليس ذلك والا لم يختلف عنه نعم لو ابقي بدون القيد لزم ذلك من ان
الاصل البراءة عن التعيين وبناء الاشكال الذي نقله المص على تسليم
ان الجمع لا يحصل الا بارتكاب مجاز فلو ورد ان هذا انما يتم لو كان المجاز
في القيد ممتنعا او مرجوحا وقد عرفت ان ذلك التسليم غير لازم لحصول
تعيين البراءة لا يتوقف على الحمل بهذا المعنى هذا على تقدير ارادتهم
من حمل المطلق على المقيد ما ذكر واما لو كان مرادهم العمل بالمقيد
من غير مجاز في المطلق فالاشكال صحيح ولا يرد عليه ما ذكرنا ولا الاشكال

الاشكال الذي ذكره المص لان الاصل عدم المجاز في كليهما فالمطلق يقتضي
وجوب ايجاد الماهية لا بشرط شيء والمقيد وجوب ايجاد القيد ايضا
ولا تنافي بينهما اصلا فيجب ايجاد الماهية مع القيد حتى يجمع بينهما ويحصل
البراءة من مقتضى المقيد وليس من المجاز في شيء من الطرفين حتى يقع
يحصل التعارض والتساقط ويبقى المطلق سليما من المعارض واما
ما ذكره للمص جوابا عن الاشكال بعد تسليم لزوم ارتكاب المجاز وتساوي
الاحتمالين ففيه نظر اذ شغل الذمة غير ثابت يقينا بالمقيد ولا ظنا
حتى يجب التعيين ببراءة الذمة لاحتمال الندب او التخيير ونحو ذلك
اولا واحتمال شغل الذمة من غير الجزم او الظن به اولا لا يقتضي وجوب
العمل بالاحتياط وهو غير واجب فتأمل   اعني كونه افضل الافراد
لا يخفى ورود مثل هذا على القول ببناء العام على الخاص وقد اشرنا
اليه سابقا والعجب غفلته عنه تمت   وهو كما ترى اذ لا يتم الدليل الا
مطلقا بدون ضم هذا اليه لورود الاشكال المذكور عليه   يقتضي
تعيين البراءة قد عرفت ما فيه من انه بعد تسليم لزوم المجاز وتساوي
المجازين لا جزم بشغل الذمة ولا الظن به حتى يجب تحصيل البراءة منه
والخروج عن عهدته   واما انه يأتي لا النسخ فقد علمت سابقا ان
مختاره في بناء العام على الخاص انه على تقدير تقدم العام وحضور
وقت العمل قبل ورود الخاص يكون الخاص ناسخا لا مخصصا وهذا جار
ههنا لانه نوع منه بل هو هو فعليه ان يفصل كما فصل تمت   فان
المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد قد عرفت ما فيه من ان هذا الدليل

المطلق بل بما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا
في التعيين بل هذا اظهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاطلاق
فانما يلزم ذلك الشمول من عدم التقييد مع ضم ان الاصل براءة الذمة
من التعيين او لزوم الترجيح بلا مرجح بخلاف العام فان مدلوله العموم و
على هذا التحقيق لا يكون التقييد تخصيصا وقد يتجوز على المجاز فضلا عن
ان يكون نسخا فتأمل   احتج الذاهب الى كونه نسخا كان خلاف المص
معه فيما اذا ورد المقيد قبل حضور وقت العمل بالمطلق حتى لا يلزم
تأخير البيان عن وقت الحاجة ح يكون بناء كلام الخصم على جواز النسخ
قبل حضور وقت العمل   المراد بالمطلق هو المقيد اورد عليه
انه يلزم عليه كون المطلق ناسخا للمقيد لو تأخر عنه لثبوت التنافي من
الطرفين مع انه لم يقل به وكان منظوره عدم جريان هذا الدليل
فيه حيث تكون الدلالة فيه حاصلة من حيث تقدم المقيد عليه فيكون
قرينة بخلاف صورة تقدم المطلق فتأمل   فيجب حصول الدلالة
والفهم بعده لا قبل ولا يلزم الا تأخير البيان عن وقت الخطاب لا عن وقت
الحاجة اذ ربما كان الحاجة بعد ورود المقيد   الثاني ان يتحد موجبهما
منفيين اي حال كون الحكمين منفيين   حيث لا يقصد الاستغراق
اقول في هذا الكلام فرار عما اورده الش المحقق على مصنفه حيث
اورد المثال بقوله لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا من ان هذا
من تخصيص العام لا من تقييد المطلق بناء على عموم النكرة في سياق
النفي فتمم هذا الكتاب عبر المثال بقوله لا تعتق المكاتب الكافر معرفا

معرفا باللام وقيد بعدم الاستغراق ليصير المثال من تقييد المطلق لا من
تخصيص العام واقتفى في ذلك اثر شارح الشرح ولي فيه نظر اذ على
هذا التقدير يصير مفاد المطلق المنفي لا تعتق مكاتبا ما من المكاتبات
على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق والعموم فيكفي
لامتثاله عدم عتق فرد واحد من المكاتبات فقط ويحتمل ح ان
قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي من اين يحصل الحكم
بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسألة سيما
مع اعتبار مفهوم الصفة في قولنا لا تعتق مكاتبا كافرا فانه يدل
على صحة غير الكافر فظهر بما ذكرنا ان حكم المسألة لو لم يكن من تخصيص
العام فمحل التأمل والنظر لولا الاجماع فتم اقول كأن الفرار من كون
اللام للاستغراق لجعل المثال من تقييد المطلق والاحتراز عن العموم ولا يخفى
ان اللام ههنا داخلة على المنفي فعلى تقدير كونها للاستغراق لا يصير
النفي عاما ولا يفيد الكلام عموم النفي بل نفي العموم ويكون تحققه
وصدقه بنفي فرد من الافراد وهو بحسب المعنى دخول النفي على المطلق بحيث
لا يصير عاما فلا وجه للفرار منه الى ما هو في قوة النكرة على ان دخول
النفي عليه ربما يفيد عموم النفي وان كان المناط حال النفي نفسه
في الاطلاق والعموم لا وجه للعدول عن مثال المص فان قلت مراده
من قوله من غير قصد الى الاستغراق من غير قصد من النفي الاستغراق
وليس مقصوده استغراق اللام وعدمه قلت ح ايضا لا حاجة الى
العدول عن مثال المص لانه ايضا مع عدم القصد المذكور فيه من النفي

لمبين العموم مع ان التمثيل باشتراء اللحم غير مناسب اذ المتطور من
حال اللام فتم   كما في اشتراء اللحم حيث يراد منه العهد الذهني
مطلقا اى وان لم يوجد شرايط القياس كالجامع وامثاله
لان كلام الله واحد و بعضه يفسر بعضا وهذه رواية شاذة عن النافع
ولا يخفى بطلانه   ويكون فعلا اى وقد يكون فعلا او عملا وقد يكون
لفظا واللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا والفعل المجمل كما
اذا فعل الرسول صلعم والا واحد الائمة عليهم السلام فعلا لم يعلم وجه وقوعه
في الوجوب والاستحباب او غير ذلك مثل القيام في الركعة الثانية
لاحتمال السهو او التشريع   كالعين والقرء تكرار المثال لان
الثاني من قبيل المشترك بين الضدين بخلاف الاول   فلقوله تعالى
او يعفو الذي اوله الاية وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي الاية
فيحتمل الذي بيده عقدة النكاح الزوج ويكون عفوه عما يعود اليه
من نصف المهر بالطلاق قبل الدخول فيسوق المهر اليها كملا
ويحتمل الولى اى ولى الزوجة ويكون عفوه عن النصف الباقي فيبرء
الزوج عن المهر كله   مثل ضرب زيد عمرو افضربه ومنه ما نقل
انه سئل عن احد العلماء عن علي عليه السلام وابي بكر ايهما خليفة
رسول الله صلعم والله فقال من بنته في بيته ومنه قول عقيل امرني معاوية
ان العن عليا الا فالعنوه   على كل بعض من هذا العضو ظاهره كل
بعض حتى الاصبع والظ انه لم يذهب اليه احد وكان المراد الابعاض

الابعاض المخصوصة المذكورة ولعل المراد الاطلاق بالاشتراك
اللفظي اذ الاشتراك المعنوي لا يوجب الاجمال الا ان يكون المراد الفرد
مط اى سواء كان شرعيا اولا وسواء كان لغويا ذا حكم واحد
اولا   وان لم يثبت له حقيقة شرعية ظ العبارة ان مراده ان لم
يثبت للفظ الصلوة واما لم حقيقة شرعية مط فان ذلك قد مر
لانه ليست حقيقة في الصحيح منها ولا يخفى ان المناسب للمقام هنا كما
هو مقتضى المقابلة للشق الاول فهو اعم من ان لا يكون له حقيقة شرعية
اصلا او يكون لكن اعم من الصحيح والفاسد فتم   فان ثبت له حقيقة
عرفية اى لهذا الكلام كما يظهر من تتمة الكلام لا للفظ الصلوة وامثاله
فلا يخفى ما في العبارة من فوات المقابلة او المراد في الشق الاول ان يكون
للفظ الصلوة حقيقة شرعية الا ان يكون المراد في الشق الاول انتفاء
كون هذا الكلام حقيقة شرعية لكنه بعيد فتم   بكثرة التعارف
هذا يشعر بان المرجح تعارف هذا المجاز وتبادره وعبارته سابقا
تدل على ان المرجح كونه اقرب المجازات ويمكن ان يق انه عبر ههنا بلازم
ما ذكره سابقا فان التعارف والتبادر لازم لذلك القرب والمراد التبادر
والتعارف بين المجازات بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة
الحقيقة فلا ينافي انتفاء كونه حقيقة عرفية كما هو المفروض في هذا
الشق لكن في عدم كونه لا علم الا ما نفع واشار من هذا الشق انه لا يخفى
ويظهر مما ذكرنا احتمال اخر بعد انتفاء الحقيقة العرفية لا اجمال فيه ايضا
وهو تعارف احد المجازات في نفي الصحة بحيث لا يكون تبادره وتعارفه

من حيث كونه اوضح المجازات وح يحدث احتمال الاجمال لو تعارض تبادر
مجاز وتعارض مع اخر تبين مجاز اخر وان كان الفرض بعيدا   انما
هو تحريم الفعل المقصود اه هذا اذا كان المقصود متعينا في العرف بعض الافعال
اما اذا كان المقصود افعالا كثيرة فيحتمل الاجمال والظ تقدير الجميع لامتناع
امتناع الخلو فالاجمال احرى هذا في التحريم وكذا ان تعلق الوجوب
بالاعيان لو تساوى الضدان اذ الاضداد في كونها مقصودا فالظ الاجمال
ايضا وان كان الفرض بعيدا انتهى   مبينا وينقسم كالمجمل المعهود
في كتب الاصول هنا تقسيم المبني بصيغة المفعول الى المذكورات
كما يظهر من التشبيه بالمجمل ومصرح به في شرح المختصر حيث قال وكما انقسم
المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبني قد يكون في مفرد وفي مركب
وقد يكون في فعل انتهى ولا يخفى ان المقابل في المجمل هو المبني بصيغة المفعول
لا الفاعل فان كان مقصود المص ايضا ذلك كما هو المشهود ويشعر به قوله
كالمجمل فقوله على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل منظور فيه اذ لا
خلاف في كون الفعل مبينا بصيغة المفعول كما يظهر من كتب الاصول وانما
الخلاف في كونه مبينا بصيغة الفاعل وان كان مراده تقسيم المبين
بصيغة الفاعل وهو المعروف بالبيان على ما يشعر به عبارته الاتية
فمع عدم ملائمة التشبيه بالمجمل لم ينقل بيان بمفرد ولم يذكره احد فتم
واقوى نصر اشارة الى رد ما نقل ان البيان بقوله صلوا كما
رايتموني اصلي واخذوا عني مناسككم لا بالفعل بان البيان بالفعل
وذلك دليل كون الفعل بيانا لا انه هو البيان اقول وعلى تقدير ثبوت

التسليم فيعلم ان بيان هذين القولين اعني صلوا كما رايتموني اصلي و
خذوا عني مناسككم بدون صدور قول اخر بعد ذلك فيثبت كون الفعل
بيانا مستقلا في بعض المواد وهذا كاف في المدعى الجزئي فتم
في ان الظ محتمل اي كان ظاهره في الاستغراق لاحتمال احتمال الخصوص
من غير تعين العمل بالاستغراق فيكون مجملا في العموم والخصوص
وح فاستعمال لفظ الظ في العموم اما بناء على ظهوره بزعم بعض
او المراد منه ظ النظر وبادي الراي ثم لا يخفى ان كلامه مشعر بان في
اصل اللغة كل وليس ظاهرا في الاستغراق في اللغة وهو محل التم
فانما ذكره في اثناء الاحتجاج فما ذكره خلاف ما نقل العلامة في النهج
عن بعض العامة واختاره   يعرب عن الموافقة انه من الاعراب بمعنى
الافصاح والاظهار   هو القول الاول اي جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب مطلقا في المجمل والظ اجمالا وتفصيلا   اعني
تاخير بيان ما لم يرد به معه مخصص بكون المراد منه في الواقع العموم
على هذا المذهب   ان العام لفظ موضوع اه بناء على انتقاله
في عرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره كما هو محل خلاف علما
ذكر سابقا   التهديد والوعيد او غيرهما من المعاني المجازية
للفظ افعل   الثاني ان جواز التاخير يقتضي الفرق بين هذا و
الدليل الاول ان مناط الاول انه يقبح من الحكيم عدم الدلالة على ما
هو مراد من الخطاب وعدم نصب دليل عليه مع مرجوحيته فهمه من الخطاب
ومناط هذا الدليل انه يلزم ان المخاطب اي المتكلم ارتكب وفضلة لا

على شيء على وجه غير صحيح لانه ان قصد بلفظ العموم الدلالة على الخصوص
فقد قصد من اللفظ ما لا يستفاد منه افادته وهذا قصد للدلالة على وجه
غير صحيح وان قصد الدلالة على العموم فقد قصد الدلالة على شيء لا يريده
وهو ايضا غير صحيح   فان دل اللفظ على العموم اه اى بعد ان سلم
دلالة اللفظ على العموم كما هو المفروض في محل النزاع فانما يكون دلالته
عليه بيتي يرجع الى اللفظ بمجرده ولا دخل لحضور وقت الحاجة وعدمه
في تلك الدلالة   على العموم اى العموم الحاصل فيه اى في مدلوله
فيجب ان يجوز الاخبار وهذا بناء على ان من فرق بين في التكليفات
الى الحاجة وفي الاخبار الى مستقبل الاوقات   وهذا يؤدي الى
سقوط الاستفادة فيه نظر لانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام
دائما فممنوع اذ ربما يحصل الافادة ويتحقق في مستقبل الاوقات كما في
وقت الحاجة في التكليفات وان اراد سقوطها الى ذلك الوقت فلا فرق
بين التكليفات والاخبار في هذا الزمان فان جاز جاز في كليهما
والا فلا   مع تجويزه ان يكون ناه اى كما هو مذهب من فرق بجواز تاخير
البيان في العام ومفهوم المستدل ان في مذهبكم يحتمل هذا الاحتمال
في جميع العمومات قبل حضور وقت العمل حتى في العام الذي يكون
المراد منه العموم في الواقع كما يتعقبه من التخصيص في وقت
الحاجة   لا يستفيد في هذه اى انما يلزم ذلك على من جوز ان
المراد الخصوص مع تاخير البيان واما علينا فلا يلزم ذلك لانا نقول
ان ما لم يرد معه مخصص يكون المراد منه العموم   ويكون وجود

وجود كعدمه لا يخفى ورود هذا في المجمل مع انه قائل بجوازه فيه وكان
مراده الالزام اى مع انكم تقولون باستفادة العموم من الفاظ العموم
قبل ورود المبين المخصص   على قبح الوجوه من حيث انه قول منهم
به مع الاعتراف ببطلانه بخلاف القول بالوقف من اصحاب الوقف
فانهم يدعون صحته ويقولون به   حتى انه عدم الوقت لامر النسخ
لانكم توجبون اوصالكم وشانكم تعتمدون على هذا   فان كنتم
اى فان تركتم ذلك وتعتمدون على هذا الخ   فانتم تجوزون اى فكيف
انتم تجوزون ان يكون المكلف به فالجزاء مقدر وهذا تعليل للجزاء
والتقدير انه ان كنتم انما تمنعون الامر يرجع الى ازالة العلة وحصول
التمكين من الفعل فلا يصح ذلك منكم لانكم تجوزون ان يكون المكلف به
في الحال ليس الى اعتبار حصول العلم بالتكليف اه اى في المكلف
به ذاتا وصفة فلا فساد في تاخير بيانه مدته بخلاف التخصيص فانه
يلزم بالتاخير فيه الجهل بالمكلف به وهذا بعينه ما في السيد بقوله
فان قالوا لا حاجة اه وقد علمت فساده بقوله قلنا هذا ثم   وان
كان امثالكم اه اى كما ذكرنا اولا ان مدار اعتمادكم عليه   فهذه
ينتقض فيه تامل اذ ربما قال ان الواجب في حسن الخطاب العلم بكيفيات
المامور به وصيرورته وصفاته واما مدة فعله وانتهاء زمان فعله
فليس من هذا القبيل فتم   حيث ينتفي احتمال التجوز لا يخفى
ان احتمال التجوز احتمال مرجوح لا يدفع الاجزاء بناء على ظاهر الكلام
اذ الاصل عدم المخصص ومنع الظهور مكابرة وان جوز تاخير البيان

وورود المخصص اذ الاصل حدوث الحادث وماذكروه في قولهم ان الاصل
تحقيقه مخصوص بوقت الحاجة ما لم يقل به احد نعم يمكن ان يوجه انه
فساد في هذا الاغراء لجواز حصول مصلحة فيها لكن لا يكاد يخلص للفرق
بين التخصيص والنسخ وسيأتي لهذا زيادة تفصيل   وقد عرفنا
عدم هذا غير مستقيم ان اراد الانتفاء ظنا بل يحصل الظن بعدم
وجدان المخصص بعد الفراغ من الكلام والتفحص له والاصل عدم
مع فوات وقت العمل وهو الحاضر بن عمر   ولو كان
مجرد النطق باللفظ يمكن ان يوجه انه لم يقل ان مجرد النطق باللفظ يقتضي
صرفه الى الحقيقة حتى يلزم منه الفساد المذكور بل المقتضي لصرفه الى الحقيقة
عدم نصب القرينة على المجاز بعد الفراغ من الكلام وقطعه وهذا غير
جائز فيما ذكرتم من تعقيب الحمل   وان لم يقل السامع ان الفعل
اه يمكن ان يوجه ان اعطاء العقل للمكلف فيما يستقل فيه العقل
يكون رافعا للاغراء بخلاف موضع النزاع   قلنا في موضع النزاع
انه لا يجوز الحمل اه يمكن الفرق بان في موضع النزاع وان جوز
ايضا المخصص بناء على شيوع التخصيص لكن بعد التفحص لما لم يطلع
على المخصص لعدم وجوده يلزم اغراؤه الى العموم ح بخلاف ما
اذا وجد المخصص في الواقع ولم يسمع فانه بعد تجويزه وتفحصه يطلع
عليه فلا يلزم اغراؤه ح ايضا وان كان لا يلزم الاغراء اول الامر في
الموضعين فتدبر   مكلف بالفعل اي تكليف غير تخييري عاد
الفرض قبل وقت الحاجة   لا يمكن فيه معرفة المراد حاصلا ان هذا

هذا الجهل ضروري لازم ممتنع دفعه بخلاف الجهل في صورة تاخير البيان
فانه يمكن دفعه بعدم التاخير   وهو الذي يعنيه اي هذا الخطاب
باللفظ لحقيقته هو الذي حكمت بنفي الاشكال عن قبحه حيث قلت في اثناء
تقرير الحجة الاول انه لا اشكال في قبح ذلك مع انه يلزم عليك التزام
هذا الزمان مستثنى كزمان النظر كما ذكره السيد من جانب المانعين ح
فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع لا يخفى ان هذا ليس على وفق نظائره
السابقة فان ما اورده سابقا لكلام السيد عليه حتى هذا السؤال فان
ماذكره المص هنا بقوله فان قلت هذا الزمان مستثنى اه نظير ماذكره
السيد بقوله فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة
المراد اه بخلاف هذا الجواب فانه ليس مثل ماذكره السيد في جواب ذلك
السؤال بل هو محل التامل في نفسه اذ للدعوى استثناء زمان الرجوع
الى الاصول من حيث توهم ضرورته وجه بخلاف الزمان الكثير الذي
وقع فيه تاخير البيان فان ذلك التوهم فيه ضعيف ولذا لم يجب به السيد
في كلامه فالاولى الجواب بمثل ما اجاب به السيد هناك من ان الامر ليس
كل اذا وجه لاستثناء ذلك الزمان لانه قادر على ان يقرن البيان
الى الخطاب فلو قبح لم يجز تاخيره وهو جائز اتفاقا   في موضع
النزاع بان يبقى هذا الزمان اي من وقت الخطاب الى وقت الحاجة مستثنى
من البين اه   على ما ادعاه في الحجة الاولى   بما ذكره من الوجوه
اي التي ذكرها في اثناء تقرير الحجة الاولى وهي قبح قولنا افعل كذا مريدا
للتهديد والوعيد وقبح اقتل زيدا مريدا اضرب ضربا شديدا او قبح

رأيت حمارا وبريدا ورجلا بليدا من غير قرينة   عن حال الخطاب مطلقا اي حتى
في العام قبل الحاجة   في الكل اي كل المجازات في غير المحل اي غير العام
قبل وقت الحاجة   وبمجرد الاشتراك اي في المجازات الثلثة المذكورة
ومحل النزاع   لا يقتضي التسوية حتى يلزم من تجويز ترك القرينة في المجازات
المذكورة تجويزه في العام قبل وقت الحاجة   استشهد من المجازات الثلثة
المذكورة   في الاول وهو قوله افعل تهديدا بلا قرينة   مقارنة
للخطاب هذا على اطلاقه غير صحيح اذ ربما كان المقتضي الامر جائز في وقت
مستقبل فليس التاخير الى ذلك الوقت تاخيرا عن وقت الحاجة مع
انه تاخير عن وقت الخطاب فاسلم تجويزه مقتضى المستدل فالصواب
في الجواب ما يذكره في الوجه الثاني من الترديد بان بدا الفرض وقت الحاجة
متاخرا سمعنا قبح التاخير والا فلا نجد بدا ويظهر مما ذكرنا حال قوله
وايضا فحقيقة التهديد بداه اذ هذا انما يصح لو كان المط حصوله في زمان
مستقبل فلا يلزم فوت المط حتى يوذن القبح ناش منه   الثاني
ان فرض وهو قولنا اقتل زيدا وهو الضرب الشديد   الثالث اه
وهو قولنا رايت حمارا ومريدا الرجل البليد   ليس من محل النزاع
لا يخفى ان المستدل من حيث انه من محل النزاع بل ذكره تنظيرا بمحل
النزاع كذا لم يذكر القولين السابقين الا تنظيرا وقياسا فلا يضره
منع كونه من محل النزاع بل لا بد للمجيب من منع الجامع وابداء الفرق
وكان مراد المص انه ليس مثل محل النزاع وما ذكره في بيان الفرق
وعدم وقت الحاجة فيها محل التامل اذ ربما كان للمتكلم غرض في

في حصول العلم في مستقبل من الزمان فهو وقت الحاجة في الاخبار مطلقا
ثم سطر المستدل والحق في الجواب الترديد المذكور في الوجه الثاني فتامل
يصيرها كذبا انما يستقيم هذا لو كان الكذب عدم مطابقة المفهوم
الظ من الكلام للخارج اما لو كان عدم مطابقة المعنى المراد للخارج
فلا يلزم الكذب فتامل   في تفسيره وعدم المطابقة اه هذا مشعر بعدم
بانه لو فسر بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذبا وفيه نظر اذ المنظور
من المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه كذبا سواء اعتبر
مطابقته مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم وان كان المنظور مراد المتكلم
لم يلزم الكذب اعتبر مطابقته مع ايهما كان فما ذكره لا اصل له فتامل
وفي هذا التخصيص اه اي التخصيص الذي ذكره عند الحل بقوله
وتحقيقه انه لا يبعد افتقار استعمال اللفظ اه   وبيان محل التجرد
اي بيان ان التجرد عن القرينة في اي محل يقتضي الاستغراق فهو بناء على
ما ذكره في نفاء احتمال التجرد وان انتفاءه موقت على ثبوت امتناع
تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو عين دعواه وقولهم الاصل الحقيقة
معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة اي وقت الحاجة يحمل على
الحقيقة لا مطلقا وقد عرفت ما فيه   قلنا هو لم يدل اه حاصله منع
الدلالة قبل وقت الحاجة حتى يرد واد على الخصوص او العموم وهو
بعينه ما ذكره السيد بقوله فان قيل انما يتعين كونه دالا عند الحاجة واما
عنه ولهذا تعرض المص لما ذكر السيد في دفعه وفي هذا المنع تامل وفيما
ذكره السيد في دفعه فوقوله الاولى الزام قصد الدلالة على العموم ح ف

القول بانه لافساد في هذه الدلالة الظاهرة اذا كان فيها مصلحة لكن يشكل
ح الفرق بين هذا التخصيص والنسخ اذ ليس في النسخ ايضا اذا رفع الدلالة
الظاهرية الا بنصوص رفع الحقيقي في نفس الامر الا ان يفرق بينهما باختصاص
النسخ برفع الظاهري في الزمان واختصاص التخصيص بغير الزمان كما
قيل فتامل وهو غير صار لان مذهبنا ان العام قبل وقت الحاجة
عن دليل المستغرق ولا المخصص وانما يدل عند الحاجة باعتبار وجود
القرينة وعدمها ولا يخرج عن القول ان دفع لتوهم ان هذا
خروج عن المفروض وهو القول بكون العام موضوعا للعموم كما ذكر
عند محققي المذاهب بان هذا ليس خروجا عنه اذ كونه موضوعا للعموم
لا يقتضي دلالته على العموم دائما حتى عند الخطاب بل يكفي دلالته عليه
عند الحاجة مع عدم القرينة على خلاف العموم والاصل في الاطلاق
الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة لا قبله وقد عرفت ما فيه فتامل
هو اتفاق ونعم عدل عن العبارة المشهورة وهي اتفاق المجتهدين
لان المنظور عند الامامية قول المعصوم ع في المتفقين ولا يصح عندهم
اطلاق المجتهدين عليه عليه السلام ثم لا يخفى ان لفظ الاتفاق يشعر
باعتبار تعدد ونعم قوله من الامة في حصول الاجماع وان كانت لفظة
من تعم الواحد والمتعدد وليس كلفظ المجتهدين من بحالة التعدد فيقول
على ما يشعر به لفظ الاتفاق باعتبار تعدد من يعتبر قوله من الامة في
حصول الاجماع واعتبار المتعددين يلزم انه لو اتفق المعصوم ع مع
العوام على امر ديني بحيث لا يعلم بخصوصه وليس فيهم عالم غيره لم يكن

يكن اجماعا والظاهر ان هذا اجماع على زعم الامامية ولا اعتبار العلم بالمتفقين
المتفقين عندهم في الاجماع الا ان يقال هذا التعريف الاجماع باعتبار
اغلب افراده وايضا يشعر لفظ من بانه على تقدير تعدد المعتبرين
لا بد من اتفاق الجميع وستعرف ان هذا غير معتبر عند الامامية
اذ يكفي في الحجية عندهم اتفاق جماعة لم يكن المعصوم خارجا عنهم و
ان خرج عنهم كثير من العلماء الا ان يقال ان هذا وان كان حجة لكن لا
يطلقون عليه الاجماع محض الاجماع عندنا اذا كشف باتفاق الكل
قول المعصوم لكن ذلك خلاف ظاهر كلام الامام كما سيأتي ويمكن ان يقال
انه ليس المراد من يعتبر قول العلماء حتى يلزم تعددهم واتفاق
جميعهم بل المراد بالمعتبرين جماعة ليس المعصوم خارجا عنهم سواء
كانت جميع العلماء ام لا وسواء كان فيهم عالم غير الامام ام لا لكن
هذا خلاف الظاهر من العبارة ولا يساعده قوله في الفتاوى الشرعية
والاظهر ان هذا التعريف هو اجماع بزعم الكل من الامامية ومخالفيهم
فلا فساد في خروج بعض ما هو اجماع بزعم الامامية فقط او يلحق
بالاجماع عن تعريفه سيما انه سينبه على ذلك مفصلا فتامل من
يعتبر قوله من الامة فقد اعترض على هذا الحد بانه يشعر بالاتفاق
من لدن بعثته ع والى يوم القيامة فيخرج الاتفاق في عصر واحد
من الاعصار عن الحد مع انه اجماع اتفاقا ودفع بان المتبادر عند
المتشرعة الاتفاق في عصر من الاعصار معتد به اشارة الى
انه ربما يدل على حجيته حسن الظن بالجماعة المتفقين من العلماء الاعلام

العدول انه لولا دليل قوي دال على الحكم اتفقوا عليه لكن ليس هذا
دليلا يعتد به ولا يدل دليل على اعتباره شرعا   لاندفع
المناقشة لا يخفى ضعف هذه المناقشة   في زماننا هذا اه
الظ ان قوله في زماننا هذا اوما ضاهاها ظرف لحصول الاجماع
اي يمتنع الاطلاع على الاجماع الحاصل في زماننا وما شابهه من الازمنة
من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام ولا يخفى عليك ان
دليله لو تم لدل على عدم حصول العلم به من جهة النقل ايضا اذ النقل
لا بد انتهاؤه الى مبدء اطلاع يحصل ابتداء فاذا دل دليل على امتناع
الاطلاع ابتداء علم عدم صحة النقل وهذا ظ وان جعل قوله في زماننا
ظرفا للاطلاع اي يمتنع عادة الاطلاع في زماننا وما شابهه على الاجماع
مطلقا حتى على الاجماع الحاصل في عصر الصحابة والتابعين الا من جهة
النقل فلا يخفى ما فيه اذ بالنظر الى الاجماع الحاصل في عصر الصحابة وامثاله
لا افادة في هذا الكلام ولا طايل تحته اذ ظ ان في زماننا لا يمكن الاطلاع
على ما في العصر السابق بالف سنة مثلا الا بالنقل ولا يرتبط اليه الدليل
الذي ذكره واما بالنظر الى الاجماع الحاصل في ازمنتنا فقد عرفت انه
لا يستقيم استثناء النقل فتم   موقوف على وجود المجتهد بل على
العلم بانحصار المجتهدين المجهولين في الداخلين او بعدم خروج المعصوم
من الداخلين وان لم يكن الانحصار معلوما   نظر بعض علمائنا
هو فخر الدين الرازي نقل عنه العلامة في نهاية الاصول   الا في
زمن الصحابة الظ ان في زمن الصحابة في قول هذا القايل واهل الخلاف

الخلاف ظرف للاجماع فالاجماع في زمن الصحابة هو الذي خص جواز
المعرفة به وان كان معرفة في زماننا مثلا لا ظرف للمعرفة حتى يكون
مفاده تخصيص المعرفة بذلك الزمان للاجماع فيما نحن فيه معرفتنا في زماننا
فظهر مما ذكرنا ان ظ كلام القايل انه انما يرد الاعتراض عليه لو ثبت
الجزم بوجود اجماع غير الاجماع الذي في زمن الصحابة واثبات ذلك
مشكل جدا واما حصول الجزم بالمعرفة في غير ذلك الزمان بالنقل والتسامع
للاجماع الحاصل في ذلك الزمان فلا يضر القايل فتم وقد ادعى بعضهم
العلم بحصول اجماع في هذا الزمان مثلا مثل الاجماع على تقديم
القاطع على الحظ الظني وفيه نظر اذ النزاع في العلم بالاجماع المعتبر
الذي يستدل بها على المسايل الفقهية الاجتهادية لا ما في المسايل
القطعية الضرورية التي يستدل منها ومن ضروريتها على وقوع
الاجماع فيها فانه لا فايدة في العلم بالاجماع فيها فتم   غير ممكن
عادة هذا مشعر بان الوقوف على الاجماع الحاصل في زمن الصحابة
ايضا ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن والحاصل انه يشعر ان مناط
كلامه ان الاطلاع الابتدائي غير ممكن والاطلاع من جهة النقل
ممكن ولا يخفى ان ذلك مع انه خلاف الظ من كلام القايل غير صحيح في
نفسه لان النقل لا بد انتهاؤه الى مبدء يحصل ابتداء فاذا لم كان
العلم الابتدائي غير ممكن مطلقا لا يتصور العلم من جهة النقل ايضا فظهر
ان الصواب ما ذكرنا فان منظوره الفرق بين الاجماع الواقع
في عصر الصحابة وغيره فتم   على قولين الظ ان ذكر القولين بطريق

التمثيل والاكتفاء باقل ما يتحقق به المسئلة والا ان المسئلة جارية
فيما اذا كان الاتفاق على ثلثة اقوال ايضا مع احداث قول رابع وهكذا
وقد اشار المص المهذب في اخر كلامه على التفصيل لا يوجد التفصيل
قول ثالث فيكون باطلا لانا نقول انه مسألة يرفع متفقا عليه او نقول
انه مجامع للقولين لا حادث بعد الاتفاق عليهما فتأمل لانه
وافق في كل مسئلة مذهبا وقد يقال ان في هذه المسئلة وامثالها ايضا
يلزم رفع المجمع عليه اذ الكل متفق على عدم التفصيل لان من قال
بالايجاب الكلي يستلزم قوله بطلان السالبة الجزئية التي تقتضيه
قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله
بطلان الموجبة الجزئية التي يقتضيه بل بطلان التفرقة والقول
بالتفصيل مركب من الجزئيتين فالمركب منهما باطل على القولين
باعتبار احد جزئيه قطعا بل باعتبار التفرقة وما قيل شارح المختصر وغيره
انهما ليسا قولين بعدم التفصيل بل بعدم القول كالفروع الجديدة
ممنوع اذ الفروع الجديدة لا يتأتى فيها قول كل الامة بخلاف القول
المركب فان فيه قول الامة بنفيه كما ذكرنا وان لم يصرحوا ببطلانه
نعم يمكن ان يقال الثابت بالدلائل الدالة على حجية الاجماع على طريقة
العامة امتناع اجتماع الامة على خطأ واحد وكذا بطلان قول
واحد خطأ الكل ولا يلزم فيما نحن فيه ذلك فان بالقول المركب
يلزم خطأ كل الامة في امرين بعضها في الايجاب الكلي وبعضها
في السلب الكلي وكذا لا يلزم من قول كل الامة بطلان الكل بشيء واحد

شيء واحد في المركب بل يلزم من قول البعض بطلان السالبة الجزئية
ومن قول البعض بطلان الموجبة الجزئية ولم يجتمعوا على بطلان
امر واحد فان الجزئيتين اذا لم تكن بينهما علاقة بمنزلة المسئلتين
اللتين لا علاقة بينهما كما يجيء في المسئلة الاتية فلا ينافي قول الكل
لشيء واحد اه وبعد فيه تأمل اذ القائل ان يقول ان بطلان الجزء
وعدمه يستلزم بطلان الكل وعدمه وكل واحد من الطائفتين
وان كانت قائلة ببطلان جزء من المركب جزما قالت الاخرى ببطلان
الا ان بطلان الكل بشيء واحد لازم لبطلان كل من الجزئيين وهو امر
واحد يلزم قول كل الامة وايضا اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول
كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه والموضع محل التأمل
اذ ربما يقال امثال هذه المعاني الاعتبارية لا تعد قولا عرفا والخطئة
المنفية في الحديث وغيره انما هو بالنسبة الى ما هو قول الامة
عرفا وقد ظهر مما ذكرنا ان الفرق بين القول الثالث في مسئلة
واحدة على ما هو محل النزاع هنا وفي مسئلتين وان كان لا علاقة
بينهما كما سيجيء مشكل فمن قال للام ثلث ابن عباس للام ثلث الاصل
بعد فرض الزوجين وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرضهما
واحدث ابن سيرين قولا ثالثا فقال بقول ابن عباس في الزوج
دون الزوجة وقيل بالعكس وان لم يكن بينهما علقة
ليتغير هذا الكلام بان الخلاف يختص بما اذا لم يكن بينهما علقة و
المستفاد من النهاية ان الخلاف عام وان بعض العلماء قال بجواز

المفصل مطلقاً مستشهداً بقول ابن سيرين وغيره   فالذي حكاه
المحقق عن الشيخ اه يحتمل هذا بظاهره ما اذا كان في المسئلة دليلان
ظنيان لهما واحدهما ارجح او لاحدهما دليل ظني وليس للاخر دليل
ظاهر ولا يخفى ان الحكم بالتخيير في العمل في الصورتين مشكل جداً
نعم لو كان الدليلان الظنيان متساويين من الطرفين او لا يظهر
للطرفين دليل اصلاً يتجه التخيير في العمل وكان هذا مقصود الشيخ
وان كانت عبارته قاصرة   القول باطراح القولين يمكن ان يكون
المراد بطرح القولين عدم العمل بهما بمجرد قولهما وترك دليلهما
المتعارض بل لا بد من التوقف والتماس دليل مرجح لاحد الطرفين
حتى يصح العمل باحد الطرفين وعلى هذا لا يرد عليه ما نقل عن
الشيخ في تضعيفه انه يلزم اطراح قول الامام اذ التوقف وطلب المرجح
حتى يظهر قول الامام ليس اطراح قول الامام وكان الشيخ حمل ذلك
على ترك القولين واحداث قول ثالث ولا يخفى ان العبارة المنقولة
تقبل الحمل على ما ذكرنا الا ان الشيخ اعرف بما نقل وربما كان في كلام
ذلك البعض من الاصحاب ما يدل على ما فهمه الشيخ فتدبر   فكل
طايفة توجب العمل بقولها هذا في العمل اذ كل طايفة حكمت بحكم
وتمنع صحة القول الاخر ولا ينافي ذلك تجويزها العمل بما في الاخر
لمن لا يظهر عليه الخطاء وان كان خطاء في الواقع والحاصل ان التخيير
في العمل ليس قولاً ثالثاً في المسئلة بل ليس قولاً اصلاً في المسئلة وانما
هو طريق العمل وكيفيته مع الجهل بالحكم وجهل الفتوى الواقع فيه

في المسئلة فلا يكون اباحة لما حظره الامام بل التخيير في العمل بما اباحه
الامام لمن جهل بالحكم وانما خطاءه نفس الحكم الاخر نعم لو فرض الشيخ
ان الحكم الواقعي في المسئلة التخيير لكان منافياً لقول الامام من حكم
المسئلة لانه حكم حكماً معيناً في المسئلة قطعاً والظاهر ان مراد الشيخ
التخيير في العمل كما ذكرنا كيف وقد صرح به في عبارته المنقولة فتدبر
لعدم وقوع مثله اي الاطلاع على الانحصار في القولين او القول
الواحد وبامتناع العادي   كما تقدمت من انه لا يمكن الاطلاع
على الاتفاق ودخول المعصوم فيه اي في ازماننا وما ضاهاها
هذا الايراد في غاية الحسن والوضوح نعم هذا الايراد في غاية الحسن
والوضوح بخلاف السابق وقد عرفت فتدبر   دليل حجية خبر
الواحد فيه يقتضي ان كون المسئلة اجماعية ليس من قبيل الاخبار حتى
يكفي فيه النقل بل من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح
لوقوع الخلاف في شرايط حجيته بين اهل الخلاف وكذا عند ناس
حيث استنباط دخول المعصوم فيه بالقراين والامارات المفيدة
لظن دخوله وغير ذلك فالعمل بخبر الغير فيه نوع من التقليد الا ان
يصرح بكيفية الاطلاع فتدبر   كما يثبت غيره ربما يقال ان ثبوت
الاجماع به اولى لانه اذا كان الظني المنقول بخبر الواحد حجة كان القطعي
المنقول فيه اولى بالحجية ورد بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد جداً
نادر الحصول فالظن الحاصل بوقوعه من اخبار الاحاد اضعف
من الظن الحاصل بوقوع شيء آخر غير نادر الوقوع من اخبار الاحاد

قوله فانه بما ذكرنا يظهر انه كما ان الاولوية محل المنع كذلك مساواته لسائر
الاخبار ايضا محل التامل   بان الاجماع اصل فيه بحث اذ لا يخفى انه
لا معنى لكون ذات الاجماع اصلا من اصول الدين لان المراد بالاصول
هنا الضوابط والقواعد التي يستنبط منها الفروع وهي المعلومات
التصديقية فان اراد به كون الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اصلا من
اصول الدين تم لكن لم يثبت هنا بخبر الواحد بل بما يثبت به حجية خبر
الواحد وان اراد القول بان نحو المسئلة العلانية اجماعا كما في الفقها
اصل من اصول الدين فكونه لازما ثم ممنوع   وجوابه منع كلية الثانية
اه الصواب ان ادخال الشارح على دليل الخصم بطريق الالزام والنقض
الاجمالي لا النقض التفصيلي كما فعل فان ما ذكره من ان السنة اصل من
اصول الدين وقد يثبت بخبر الواحد كلام لا تحقيق له فان كون السنة
حجة لم يثبت بخبر الواحد وما نقل بخبر الواحد في خصوص الفروع
من السنة حيث قالوا اورد سنة في حكم كذا وقيل فيه خبر الواحد
ليس من اصول الدين فالتحقيق في الجواب ما ذكرنا آنفا وبه يحصل النقض
ايضا   فيشترط في قبوله ما يشترط هناك والحاصل ان الاجماع
ليس من قبيل الفتوى حتى يكفي فيه الظن بل من قبيل الاخبار والحكاية
ولا بد للمخبر والحاكي ان يعلما ما يخبرانه ولا يكفي لهما الظن
وان اقتضى ترجيح الخبر اه كذا في اكثر النسخ وكان المراد المصدر
المبني للمفعول اي مرجوحية الخبر وفي بعض النسخ ترجيح الاجماع على الخبر ولا غبار
عليها   بعد بعضه مثل بعضه لترجيح خبر جماعة علم صدقهم لا بعض الخبر

قوله ح

بل بالقرائن الزائدة المعارضة   فانه بهت اي باطل وفي القاموس
البهت الباطل الذي يتحير من بطلانه والكذب كالبهت لا فرق بينهما
فيما يعود اشارة الى ان الفرق بينهما في غير ما يعود الى الجزم يعني
عدم احتمال النقيض مثل السرعة وعدمها لا يضر كما اشار اليه في
جواب الشك الخامس   اذ لا ينافي كذب واحد آه يمكن تقرير
الشبهة بوجهين والجواب الآتي لا يناسب احد الوجهين وقد فصلنا
في حواشينا على المختصر فتم وارجع اليها   مع وجوده في بعض
النسخ مع جوابه وهذا هو الموافق لعبارة شرح المختصر وغيره وهو
اظهر   ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير اه لا يخفى ان هذه
الشبهة ليست على نسق الشبه الاخر فانها لو ثبتت لدلت على عدم
تحقق التواتر وكثرة الاخبار بخلاف الشبهة الاخرى فانها لو
ثبتت لدلت على عدم افادته العلم وعلى عدم ضرورية العلم
لا على عدم تحققه فالمناسب بحسب الرتبة تقديم هذه الشبهة على
باقي الشبه كما فعل صاحب المختصر   ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
اه لا يخفى ان ما ادعيناه ضرورته هو المخبر عنه تواترا كوجود مكة و
اسكندر وهو متفق عليه ولا مخالفة للخصم فيه وانما كان مخالفته
في كون التواتر مفيدا للعلم الضروري وهذا غير ما ادعيناه ضرورته
فان هذا حكم اخر غير متواتر وبداهة المتواتر لا يستلزم بداهة حكم هذه
المسئلة فتم الا ان يقال مراده وقوع المخالفة في المتواترات كوجود
مكة ووجود اسكندر ولا يخفى بعده وانه لم يرتكبه احد

لتشكيك في الضروري هذا انما يستقيم في غير الخامس والسادس اذ كون
هذا العلم بديهيا ليس بديهيا حتى يكون الدليل على نفيه تشكيكا في الضروري
كيف وهو معركة للآراء ومختلف للعلماء وقد ذهب الى نظريته جمع
من المعتبرين فتدبر   انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد لا يخفى ان
هذا انما يناسب لو كان مراد المستدل انه يجوز الكذب على كل واحد
فيجوز على المجموع من حيث هو مجموع لكن يحتمل ان مراده انه لما جاز
الكذب على كل واحد منفردا فيجوز على كل واحد حالة الاجتماع ايضا و
يبين ذلك بوجهين وعلى هذا لا يلايمه مثال العشرة اذ آحادها في حالة
الاجتماع ايضا متصفة بالجزئية كما في حالة الانفراد وح فالمناسب في الجواب
ان يبين حكم كل واحد في حالة الانفراد غير حكم حالة الاجتماع فربما جاز عليه
شيء حالة الانفراد لا يجوز عليه حالة الاجتماع مع غيره فتم تعرف الفرق
بين ما ذكرنا وبين ما في الكتاب والتفصيل في حواشينا على المختصر
فتدبر   وهو بخلافها اي بحكم العشرة ان الواحد جزؤها والواحد
بخلاف العشرة في هذا الحكم ويحتمل ارجاع ضمير وهو الى الحكم المذكور
للواحد اي هذا الحكم للواحد بخلاف العشرة وحكمها ولا يخفى ركاكة
العبارة على التقديرين والاولى اسقاط لفظ وهو كما في عبارة
شرح المختصر   يتوقف على اجتماع شرايط لا يخفى انه عرف المتواتر
بخبر جماعة يفيد العلم بنفسه فاذا حصل خبر بهذه الصفة لا يتوقف
حصول العلم به على شرط قطعا اذ كونه كذا معتبر في حقيقة التواتر فبعد
تحقق حقيقته لا يتوقف افادته للعلم على شيء اذ نعم يتوقف حصول تلك

تلك الحقيقة على شرط فالاولى جعل الشروط المذكورة من شروط
تحقق التواتر كما فعل في المختصر لا من شروط افادته العلم وكان هذا
مرادا لهم وان كانت عبارته قاصرة   وليس موجب عن سبب
اي بسبب معين لا يختلف في المواد بحسب الشروط حتى لا يجوز الزيادة
والنقصان في الشروط فلا يرد انه لو كان موجبا عن سبب ايضا لجاز
الزيادة والنقصان اذ ربما كان سببه مشروطا في بعض المواد
بشرط لا يكون مشروطا في غيرها بدر   وانما احتجنا الى هذا الشرط
الظ بحسب لفظ الشرط ان هذا اشارة الى الشرط الاخير الذي ذكره
السيد اي عدم سبق شبهة او تقليد على خلافه لكن لا يلايمه ما ذكره
ومعجزات النبي صلى الله عليه وآله وليس فيهما بالنسبة الينا شبهة او تقليد على خلافهما
مع انه لم يحصل فيهما التواتر المفيد للعلم بالنسبة الينا الا ان يدعى مراده
وجه عدم تواترهما بالنسبة الى الكفار لكن يبقى سؤال الفرق بالنسبة
الينا فالظ بحسب المعنى وان كان بعيدا بحسب اللفظ ان مراده من هذا
الشرط ما يستفاد من التحقيق الذي ذكره بقوله اذا كان هذا العلم مستندا
الى العادة جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الشارع
بحسب المصلحة اذ بهذا التحقيق يظهر جواب سؤال الفرق المذكور فتدبر
والا اخبر به عطف على قوله واني عرفي وبيان له   ههنا شروط
اخر اشترط قوم الاسلام والعدالة كما في الشهادة واشترط قوم اخر عدم
احتوائهم بلد واحد ليمتنع تواطئهم وقوم اختلاف النسب والدين و
الوطن وقوم اليهود لشرط ان يكون فيهم اهل الذلة والكل فاسد

واما ما نسب الى الشيعة من اشتراط كون المعصوم في المخبرين فافتراء او اشتباه
بالاجماع فانه يدل بالالتزام على شجاعته فقد يقال ان الشجاعة لما كانت
ملكة لا يتضمنها ولا يستلزمها كل واحدة من الوقايع فلا يكون مشتركة
بينهما حتى يحصل العلم بالقدر المشترك ولا يخفى ان هذا مع انه مناقشة
في المثال يمكن دفعها بوجهين احدهما ان كل واحدة من الوقايع المنقولة
لعظمتها واشتمالها على كيفيات لا تنفك عن الشجاعة عادة تدل بالالتزام
على الشجاعة فبتكرار نقلها يحصل العلم بها والثاني ان الوقايع المنقولة
كثرت نقلها بحيث تكثر جملات متعددة متكثرة يستلزم كل جملة متعددة
الشجاعة فبتكرار الجملات المتعددات يحصل تواتر الشجاعة فتم ثم لا يخفى
انه يمكن تصور التواتر المعنوي بوجه آخر بان يكون نقل وقايع بدل
كل واقعة منها ظنا على شيء لكن تكرير المنقولات الدالة على كل واحدة
ظنا يحصل القطع بالمدلول عادة وقد فصلناه في حواشينا على المختصر
ثم ههنا بحث آخر وهو انه يشترط في المتواتر مطلقا كونه محسوسا ولا شك
ان الشجاعة والسخاوة وامثالها ليست محسوسة فالحق ان امثالها ان ثبت
بالمعنى الحقيقة ما هو ملزوم لها واللوازم لو كانت معلومة فبطريق
الاستدلال باللزوم على اللازم فتم فانا نقطع بصحة ذلك الخبر في
دخل الخبر ههنا في افادة العلم تامل اذ يمكن ان يقال ان القراين مستقلة
بالافادة على ما فرض من العلم باشراف والد معين له على الموت فتم
لكان عاديا لا يخفى ان هذا الدعوى لغو اذ لو كان عقليا لكان الاطراد
بطريق اولى ولا يتوهم احد ان قوله عاديا احتراز عن خلاف العادة اذ

اذ يا باه قوله اذ لا علية ولا ترتب فتم واما في الثالث فبالتزام العقلة
ح او حين كون الخبر محفوفا بالقراين وينسب الى جماعة من اهل الخلاف كالجبائي قوله ح
على الجبائي ونقل عنهم شبهة ضعيفة مثل انه يؤدي الى تحليل الحرام
وتحريم الحلال الى غير ذلك فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا في البيضاوي وغيره في تفسير
هذه الآية هلا نفر من كل جماعة كثيرة كقبيلة واهل بلد جماعة قليلة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وتخصيص الانذار بالذكر
مع ان المقصد ارشادهم مطلقا لانه اهم وقد قيل ان للآية معنى آخر وهو انه
لما نزل في المتخلفين عن الجهاد ما نزل سبق المؤمنون الى الجهاد وانقطعوا
عن التفقه فامروا ان ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم
يتفقهون فيكون الضمير في ليتفقهوا ولينذروا راجعا الى البواقي و
في رجعوا الى الطوائف النافرة والمستفاد من كلام المصنف الاول
وعلقه باسم الجمع اعني القوم ظاهره انه اعتبر التوزيع بين الطوائف
والقوم وهو لا يقتضي الا انذار طائفة واحدة لواحد من القوم لا واحد
من الطائفة لواحد من القوم اذ التوزيع انما يكون بين مفردات الجمعين
ومفرد الطوائف الطائفة الواحدة لا واحد من الطائفة والاظهر اعتبار
التوزيع بين الطوائف والاقوام فانه يستفاد جمعية الاقوام من اضافة القوم
الى الضمير الراجع الى الطوائف ثم التوزيع بين الطائفة والقوم حتى يكون
بازاء واحد من الطائفة واحد من القوم وان كان يكفي وقوع الطائفة
الواحدة بازاء بعض القوم بناء على عدم اعتبار بلوغ الطائفة عدد

التواتر فتم ولبيذر واكل واحد حتى يكون جرى مجرى خلاف التوزيع فيفيد
انه لا بد من انذار مجموع الطوايف التي بلغوا عدد التواتر لواحد واحد
من القوم وهذا بناء على ان الطوايف بالغة حد التواتر والا فلا تفيد
هذه العبارة ايضا اشتراط التواتر فتم الى اقرب المجازات يمكن
الجواب عنه بان من قال بجواز العمل بخبر الواحد قال بوجوبه فالقول
بجوازه بدون الوجوب قول ثالث فتم لانه ان حصل المقتضي لزم وجوب
والا لم يحسن هذا ثم ان اراد بحصول المقتضي حصوله جزما او ظنا اذ ربما
كان الاحتراز حسنا لمجرد احتمال المقتضي فيمكن طلبه ندبا كترك الوضوء
بالماء المتشمس ندبا باحتمال البرص وان اراد حصول المقتضي ولو احتمالا
فلا نسلم انه لو حصل لوجب مطلق الطلب اقرب اليه لا حاجة للمعترض
الى هذا الادعاء بل يكفيه الاحتمال على المدعى وهي وجوب العمل
بكل خبر قلت الانذار هو الابلاغ الا انظهر فايدة هذا التحقيق اي
انه نفس التخويف او الابلاغ الواقع في التخويف في الجواب بل يكون في الجواب
انه لا قايل بالفصل فانما هو هنا فتشير في قول المعترض ان الانذار هو
التخويف وما يلحق بنوع من الاعتبار اليهما وهما للانفكاك من
التخويف فان الواجب يلحق العقاب لتاركه الى احكام الوضع مثل
احكام العقود والايقاعات فان انتقال المبيع بالبيع اللازم للمشتري
يرجع الى وجوب تسليم البايع له اليه وحرمة تصرفه بعد ذلك فيه بدون
اذن المشتري وبينونة الزوجة بالطلاق يرجع الى حرمة التمتع منها
بعد الطلاق ووجوب السير عنه وامثال ذلك بلحن الخطاب اي مفهوم

مفهوم الموافقة اذ لو كان نفيا لا في الوجوب والتحريم اللذين هما عمدتا في
الاحكام واعظمها احتياطا في الدين فكيف نفيا في الندب والكراهة
والاباحة بطريق اولى وفيه تامل اذ ربما يقال ان الاحتياط ودفع الضرر
ربما يقتضي القبول فيهما بخلاف الباقي فما ذكره كان مثله الا انه فيجب الحمل
عليه الظاهر ان الحمل على المعنى اللغوي لا يضر المعترض اذ يكفيه الاحتمال فله
ان يقول لعل المراد تعلم الاحكام والافتاء بها لا نقل الاخبار ويكون الاستدلال
من حيث الاطلاق وان عدم التفصيل في معرض بيان الحكم يفيد العموم
ولا يخفى ضعفه ويمكن ان يقال ان الظاهر الفهم والانذار الفتوى لا نقل
الخبر فتم بمجيء الفاسق لا يخفى ان مجيء الفاسق ليس مفهوم الشرط
بل مفهوم الصفة ومفهوم الشرط هنا عدم مجيء الفاسق ويمكن ان يقال
انه ذكر مجيء الفاسق من حيث انه احد افرادها عدم مجيء الفاسق الذي هو
مفهوم الشرط الذي ينتفي وجوب التثبت عند جميع افراده فتم
فاما ان يجب القبول الا انه لا يخفى ان عدم وجوب التثبت عند مجيء الفاسق
لا يستلزم وجوب احد الامرين اي القبول والرد لاحتمال جواز العمل و
استحبابه وكراهته وتوجيهه ان هذه الاحتمالات منتفية بالاجماع لان
من قال بالجواز المطلق قال بالوجوب ولا قايل بالفصل فتم لانكروا
الصحابة وتبراوا ولا يخفى ان هذا مبني على حجية الاجماع السكوتي وفي حجيته
عند الامامية تامل الا ان يقال ان الاجماع السكوتي اذا تكرر في الوقائع المختلفة
التي لا تكاد تحصى مرة بعد اخرى وشاع وذاع العمل والحكم بلا نكير في الا عصار
العامة البلوى يفيد العلم العادي بالاتفاق كالقريح كما اشار وهذا من

جملة ذلك فتأمل   كان التكليف فيه ان اراد انه كان التكليف بالظن من حيث
انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوعة اذ انسداد باب العلم لا يستلزم اعتبار الظن
من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها وان كانت
مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن كاصالة البراءة فان مدار حجيتها
ليست من حيث افادتها الظن بل للاجماع على حجيتها وان اراد انه كان التكليف
بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادته الظن فالملازمة مسلمة لكن يمنع
قوله والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات اه لانه على هذا التقدير
لا دخل للظن حتى يعتبر ضعفه وقوته ويكون الانتقال من القوى الى
الضعيف قبيحا فتأمل   ومثلها الفتوى اى ليس الحكم في الفتوى ولا في القول
منوطا بحصول الظن من قول المفتي والمقر بل باعتبار الشارع لهما المعلوم
بدليل الاجماع وغيره   من ظاهر الكتاب معلوم لا يخفى ان هذا على تقدير
صحته لا يضر المستدل اذ لا شك ان اكثر الاحكام غير مستفادة من ظاهر الكتاب
والتكليف بها واقع قطعا فطريق العلم بها منسد وهذا كاف في الاستدلال
وكون ظاهر القرآن مفيدا للعلم في قليل من الاحكام لو سلم لا ينفع في الباقي
ولكن ذاك ظن مخصوص الظاهر ان ذاك اشارة الى ظاهر الكتاب ولا يخفى
انه غير موجود في اكثر الاحكام فطريق هذا الظن المخصوص منسد كالعلم
بالنسبة الى اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها قطعا وهذا كاف للمستدل
فظهر ان هذا البحث ايضا لا يضر المستدل نعم لو قيل مثل هذا في البراءة الاصلية
لكان موجها فتأمل   من قبيل خطاب المشافهة هذا في مثل قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت محل التأمل   اقترن بعض تلك الظواهر بما يكون اه

ان يقال ان الشرع على خلاف الظاهر معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن
ح ايضا معلوما والحاصل انه ان لم يقترن بتلك الظواهر ما يدل لهم على ارادة
خلاف الظاهر كان الظن معلوما وان اقترن بما يدل لهم على خلاف الظاهر
كان خلاف الظاهر معلوما الا ان يقال مراده انهم كانوا يجوزون فيما لم
يقترن به الصارف بحسب الظاهر ان يكون هناك صارف مع غفلتهم
عنه فينتفي القطع بارادة الظاهر بقيام هذا الاحتمال فتأمل في عبارته
فيحتمل الاعتماد ولا يخفى انه على هذا لا حاجة الى دعوى اختصاص احكام حكم
الكتاب بالموجودين زمن الخطاب وان كان كلها من قبيل خطاب المشافهة
اذ على تقدير عموم الخطاب ايضا يمكن ان يقال انه مع قيام هذا الاحتمال ينتفي
القطع والاولى جعل هذا جوابا اخر بعد التنزل عن ذلك فتأمل   ويتوقف
ح هذا الدفع ماذكره بقوله سلمنا اه قد عرفت ما فيه فتذكر   لا ابتناء
الفرق اى بافادة احدهما العلم والاخر الظن او اعتبار خصوص ظن دون
غيره وفي ابتناء الفرق الاخير على ماذكره خفاء،   الى كون الخطاب
متوجها اى وقد عرفت بطلانه ولا يخفى انه يظهر من قوله فيحتمل الاعتماد اه
انه لو كان الخطاب متوجها الينا ايضا ينتفي القطع من الكتاب ويعلم الفرق
فتأمل قوله الظهور واختصاص لفظ انه عطف على قوله لا ابتناء فيكون دليلا
اخر على تساوي ما يستفاد من ظن الكتاب وغيره   بعموم صورته فلا يفيد
ظاهر الكتاب القطع بالنسبة الينا ايضا لاحتمال وجود الخبر المعارض فيه
فلا يحصل الدليل الدال على المشاركة فيه على سبيل القطع بل على سبيل
الظهور   بخلاف ذلك الظن اى الظن المستفاد من الكتاب

ويشكل بوجه آخر بان يقال انه لما كان المناط الظن يستوي ح الظن المستفاد من
البراءة الاصلية والحاصل من غيره كخبر الواحد   فيجوز ما ذكر اي قوله ذلك
ظن مخصوص لا يتعدى الى غيره الا بدليل   فانه نهى عن اتباع الظن
يمكن ان يقال ظاهره مخصوص بالنبي ع‍م وقد اشار اليه المص ويحتمل ايضا
ان يقال ان هذا رفع للايجاب الكلي لا السلب الكلي فتأمل   ان يتبعون
الا الظن يمكن ان يقال الذم على حصر الاتباع في الظن فلا يدل على قبح اتباع
الظن   وما ذكره عطف على قوله عموم قوله تع   على التعلق في
حجية خبر الواحد   واعتمادنا في الحكم بذلك يمكن ان يقال في تقبيل السيدان
قوله يتم على القائلين بحجية خبر الواحد بطريق الالزام فتأمل   مستحيل
لا يلزم من استحالة ذلك جواز العمل بخبر الواحد لجواز العمل بالاصل فيما ليس
فيه ظواهر القرآن التي هي معمولة اتفاقا   فيستوي ح اه فيه تأمل قد
عرفت   ولا حاجة بنا الان الى ضيق امكان تحصيل العلم   ويبين
ما حكيناه في تقرير الدليل الثالث لنا   ما ذكرناه من انه يجوز ان يكون
نقلها دها بالتواتر وبغير ذلك   ولغرو الى البعض منهم القبول قياسا لاخبار
المميز داخل في منطوق الفاسق الذي لا يجب التثبت في خبره فيقبل خبره كالعادل
بحكم الاية لانا نقول بعدم وجوب التثبت احتمالا لان الرد جزما والقبول جزما
ولما لم يحتمل الاول في العادل والا لكان ادون من الفاسق وهو باطل بالضر
تعين الثاني بخلاف المميز فانه يحتمل كونه ادون من الفاسق فيحتمل فيه الرد
جزما فتأمل   قاعدتهم في الغدوة اي يجوزون الاقتداء بالفاسق مع انهم
لا يقبلون روايته فظهر الفرق عندهم ايضا بين الاقتداء والرواية

أصل القياس اي الدليل الذي هو القياس فلفظ الاصل يحتمل ان يكون
المراد منه نفس القياس ويحتمل ان يكون المراد منه القاعدة والدليل
اي يمنع حجية القياس الذي هو احد الاصول والدلائل عندهم وليس المراد
منه المقيس عليه كما هو المعهود في القياس لتغيره اولا   عدم قبول خبر الكافر
فيه تأمل اذ لا اثم ذلك في الكافر المتقي في دينه المعتقد تحريم الكذب فتأمل
وحجتهم قوله تع اه فيه تأمل قد ذكرناه في الكافر بل هنا اولى   في موضع
الحاجة اي بعيد العهد عن زمان التكليف كما هو الغالب في الرواة ثم الثقة
كان بحثنا عن رواياتهم بخلاف حديث العهد كما سيأتي   فقد تبين فساد
لانك عرفت انه واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق لا بين العادل
والفاسق الواقعيين   هو العدالة لا التعديل لا يخفى ان هذه
مناقشة في العبارة فان للمستدل ان يقول ان الشرط في قبول الرواية
العدالة فكما يكفي في قبول الرواية وثبوتها قول الواحد حتى لا يزيد على المشروط
فيها فلا وان ترك هذا الجواب   من ان خبر العدل بمجرده اه هذا محل
التأمل على تقدير شمول الاية للاخبار بالعدالة ايضا فانه على ذلك التقدير
كان ذلك الاخبار مقبولا شرعا بحكم مفهوم الاية يمكن ان يقال انه قائم مقام
العلم كالشاهدين مكلية التوقف على العلم مخصصة بها بحكم مفهوم الاية
او يقال انه مفيد للعلم الشرعي وهو كاف فلا يلزم التناقض على التقديرين
الا انه يحتاج الى ان يخصص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل الامر بالعكس فتأمل
وهذا من اكثر الشواهد اي ما ذكرنا في الجواب عن الثاني اي امضاء بعض الافاضل
المتأخرين من اكثر الشواهد يحتاج مبنى ما ذكر وانما هو القياس اذ لم يصدق

ان يكون مبنى ما ذكر اما القياس اذ لا بد فاذا دفعنا الثاني بقي الاول والذي استوجهه
العلامة هو مختار امام الحرمين من المخالفين ووجهه ذا لا يحتاج الى
البيان اما الاكتفاء بالاطلاق فيما يعلم عدم المخالفة فلان ذكر السبب انما هو
لاحتمال المخالفة فاذا علم عدمها فلا حاجة اليه واما عدم الاكتفاء بالاطلاق
في صورة عدم العلم فلاحتمال المخالفة واما ما ذكروا من انه لو كان في المسئلة
خلاف لما اطلق العادل لانه تدليس منه فضعيف اذ احكام الناس وفتاويهم
انما هو على وفق زعمهم وظنهم ولا تدليس في ذلك فتم والجارح يقول
انا علمته لا يخفى انه قد يكون عدم العلم في طرف الجارح كما اذا كان جرحه
باعتبار ترك الواجب كترك الصلوة وترك الزكوة وغيرهما والمعدل
يقول انا علمته فينعكس حكم ما ذكر لكن هذا نادر ثم لا يخفى ايضا ان ما ذكره
لا يتم فيما عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول
الجارح هو قتل فلانا يوم كذا وقال المعدل هو حي ورايته بعد ذلك اليوم فلا
يمكن الجمع فيصار الى الترجيح وهذا الخبر يحتمل انه يمكن ان يقال ذلك من
حيث عدم الدليل على اعتبار مثل هذه الظنون والبيانات وابن طاوس
حيث قدم رجحان حكم التعديل الصحيح باعتباره وكذا لو وقع العدد لانه يظهر
وجهه مما سيذكر في رد كلام المحقق وفيه كلام سنعلمه سلمنا لكن التعديل
اه اي سلمنا ان قوله اخبرني بعض اصحابنا تعديل من القائل لذلك البعض وليس
المراد تسليم ان الاصحاب لا يعتمدون في التعديل في الواقع كما توهم العبارة اذ بعد تسليم
ذلك لا يبقى للكلام مجال فهو تسليم لما هو المقصود بالذات فيغير في الكلام السابق
لا المذكور هنا لان مقصوده في قوله لان الاصحاب لا يعتمدون في العدول انهم

انهم لا يعتمدون في العدول بزعم احد حتى يكون قول القائل اخبرني بعض
اصحابنا بمنزلة قوله اخبرني عدل فتم ولتمييز الطرق لا يخفى ان هذا
يدل على ان تعديل الراوي المعين ايضا غير كاف لانه لا بد من النظر في انه
هل يعارضه جارح ام لا فلا اختصاص بعدم الكفاية بصورة الابهام
نعم في صورة الابهام لا يمكن ذلك النظر وفي صورة التعيين يكون ممكنا
ومن هنا ظهر ان تصوير المسئلة بعدم الكفاية كما فعله غير جيد وكان مراده
بعدم الكفاية عدم النفع وعدم ترتب الثمرة حتى يستقيم في الابهام
دون التعيين فتم ومن هذا القبيل اي من قبيل قول العدل حدثني
عدل ولا يخفى انه انما يستقيم في الروايات التي ليس سندها معينة
معهودة اذ على تقدير تعيين السند والعلم به كان الحكم بالصحة تعديلا
للراوي المعين فتترتب عليه الثمرة كما اشرنا اليه فتم عن المعصوم
نفسه لفظ معروف فان اعلى المراتب ان يقول الصحابي سمعت المعصوم
يقول كذا او حدثني او اخبرني او شافهني وادنى منه ان يقول قال كذا
وادنى منه ان يقول امر بكذا او نهى عن كذا واما القراءة عليه مع تقريره
او اجازته ثم فلم يتوجه الاصحاب الى حكمه لعدم وقوع ذلك وعلى تقدير
وقوعه لا اشكال في قبوله وما ليس له ان يرويه فيه تامل ليس له ان
يرويه بدون الاجازة وربما يحصل له العلم بسبب الاجازة فقوله ما ليس
له ان يرويه يجوز عليه مع الاجازة وفقدها معلوم فتم على عرضه
نفي جواز الرواية اه لا يخفى عدم انطباق تلك العبارة على هذا المراد سيما
التعليل المذكور فيها فانه لو تم لدل على نفي الجواز بالاجازة مطلقا فتم

وسوق هذا الكلام اه فيه تامل فان قوله اكثر ما يكون اه مشعر بما
ثم العلامة وان هذا بطريق التنزل والمماشاة فتم   ربما اتى في
غيرها اي بالنسبة الى تلك الكتب المتواترة فان تواترها مغن عن قراءة
الشيخ او القراءة عليه وغير ذلك   مذكورة في كتب الفن مثل ان يكتب
الى غيره باني سمعت كذا من فلان او يقول له بل سمعت هذا الخبر فيشير
براسه او باصبعه او يقرء عليه حدثك فلان فلا ينكر ولا يقر بعبارة
ولا اشارة او يشير الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه
ولم يقل اخبرت لك لان تروى عني او حدث ما فيه عني او غير ذلك
وعدم قصور الرحمة يدل على انه لو افاد الحديث حكمين لا يجوز
نقل احدهما والسكوت عن الاخر وفيه تامل لو لم يكن له مدخل في
الاول وكان المراد عدم قصوره في افادة ذلك المعنى لا جميع المعاني
فتم   في الجلاء والخفاء يشعر بانه لا يجوز مع كونه اجلى ولا وجه له
وكذا على تقدير كونه اخفى مع العلم بفهم السامع له فتم   ان كنت
تريد لعل مراده ثم انه ان كنت تريد بقولك قال فلان نقل معناه ما قال
فلا باس وان تريد بقولك قال فلان ان هذا الالفاظ فلا يجوز لانه
كذب   في الاصل المسكوت عنه لا يخفى انه اذا قال حدثني رجل او بعض
اصحابنا لا يتوهم التلبس والغش نعم انما يتوهم ذلك فيما اذا قال قال رسول
الله صلعم واله   يقتضي صدقه لا يخفى ان هذا انما يجري فيما اذا قال
قال الرسول صلعم واله كذا ما لو قال عن رجل او بعض اصحابنا فلا يجري
بصفة رجال الصحيح اذ لو اتصف احدهم بصفة رجال الموثق او الضعيف

الضعيف يسمى الحديث باسم كان التسمية هنا تابعة لادون المراتب
في جواز النسخ لجواز اختلاف المصالح   وقوعه كتحويل القبلة
وثبات الواحد للعشرة المنسوخ بثبات للاثنين وتقديم الصدقة
للنجوى وغير ذلك   بحضور وقت الفعل المنسوخ فيكون نسخ
لتحاور فعا الحكم بالنظر الى المستقبل ولا خلاف بين المجوزين للنسخ
في جوازه حيث كان مثل الفعل المامور به في الحال يجوز ان لا تكون فيه
مصلحة في المستقبل فنسخ الامر به في المستقبل مع كونه مامورا به
في الحال ولا استحالة فيه سواء فعل في تلك الحال ام لا اذ لا فرق بين المطيع
والعاصي في جميع توجه الامر والنهي اليهما بالنظر الى المستقبل بعد
الاطاعة والعصيان وهذا واضح بالنظر الى المامور به الذي يكون
وقته بقدر فعله واما الواجب الموسع الذي يزيد وقته قدر فعله
فبعد حضور وقته وفعله فواضح ايضا صحة النسخ بالنظر الى ما بعد
ذلك الوقت المقدر من الاوقات الاخر واما مع عدم فعله في اول
الوقت ففي صحة النسخ بالنظر الى بقية ذلك الوقت الموسع تامل من حيث
انه من قبيل النسخ قبل الوقت فيلزم تعلق الامر والنهي بشيء واحد في
زمان واحد كما هو زعم النافين بناء على ان بقية الزمان المقدر
الاول داخل مراد في الواقع في الامر مطلقا فلا يصح تعلق النسخ به وانما
يصح بالنسبة الى ساير الازمان التي لا يشملها الامر الظاهر الا قطعا او من قبيل
النسخ بالنسبة الى ساير الازمان بناء على ان دخول بقية الوقت الاول
ايضا مثل ساير الازمان في شمول الامر له ظاهرا لا حقيقة فيجوز نسخه كساير

الاوقات فيكون التوسعة في وقت الواجب بحسب الظاهر والحكم ثم تنسخ كما هو تحقيق
حقيقة النسخ فيما النسخ ثم لا يخفى ان المراد بحضور وقت الفعل حضوره
مع زمان يسع الفعل وشرايطه اذ قبل ذلك كقبل حضور الوقت في
المفسدة وقوله سواء فعل ام لم يفعل اشارة الى ان محل الخلاف انما هو
قبل حضور وقت المقدر له شرعا لا قبل زمان وقوع الفعل في الواقع
كما يتوهم من بعض العبارات حيث عبروا بقبل الفعل في محل الخلاف فان
المراد ما ذكرنا اذ لا خلاف في جواز النسخ بعد دخول الوقت ومضي زمان
الواسع كما ذكرنا وان لم يقع الفعل فتدبر في المقال وارجع الى كلام المقول
حتى يظهر لك حقيقة الحال في الحاشية حتى يجوز ان يكون الفعل الواحد
حسنا باعتبار وقبيحا باعتبار لا يخفى فساده فان الكلام في الامر الواحد من
جهة واحدة اذ النزاع في نسخ ما هو مامور به بعينه قبل دخول الوقت
لا يقال اسمع امر ابراهيم عم يمكن ان يوقع بعد تسليم امره بالذبح وانه
هنا نسخا ان نسخه قبل وقت الفعل ثم بل انما النسخ قبل وقوع الفعل لا قبل
دخول الوقت المقدر له كيف وابراهيم م قام الى الفعل ولا ريب في انه ليس
فعله قبل دخول الوقت وقد عرفت ان محل النزاع النسخ قبل دخول الوقت
لا قبل وقوع الفعل فتدبر ولا تغفل مع ان فيها طعنا هذا اسند لمنع صحة
الرواية باشتمالها على الطعن على الانبياء م بالاقدام على سوء الادب
ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فيه تامل وانما يصح ذلك لو كان المراد
بالامر والنهي وقوع المامور به وترك المنهي عنه اما لو لم يكن ذلك مرادا بل
الغرض ابقاء الامر او النهي نفسهما المصلحة في ذلك كتوطين المامور به

به نفسه على ذلك وابتلائه وغير ذلك ثم توضيح ذلك قبل دخول الوقت بطريق
النسخ فلا يتم ما ذكره المحقق اه مبنى الخلاف انه يجوز مثل هذا الامر والنهي
ام لا فجوزه قوم ومنعه قوم فمن جوزه جوز النسخ قبل الوقت ومن منعه
منعه فتدبر متعلق الامر مرادا له يمكن ان يقال يكون كونه مرادا بحسب الظاهر
مامورا ظاهرا يتحقق النسخ اذ رفع ما هو مراد حقيقة في الواقع محال
على الله تع فتدبر لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان قد نقل
سابقا في بحث تخصيص الكتاب باخبار الاحاد الاجماع على عدم جواز
نسخ الكتاب باخبار الاحاد فان ثبت انقطع الكلام والا فما ذكره هنا
في الدليل محل نظر مثل ما ذكر سابقا في بيان تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
ورد دليل الخصم حيث قال ان التخصيص وقع في الدلالة لانه وقع للدلالة
في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي
بالظني بل ترك الظني بالظني انتهى فكذلك نقول في النسخ بالنسبة الى الزمان
وما قيل ان التخصيص اهون من النسخ فكلام لا ينفع في مقام الاستدلال
ثم لا يخفى ان دليله سابقا على جواز تخصيص الكتاب بالاحاد بانهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى جار في النسخ بعينه فتدبر وارى
البحث في ذلك لعل ذلك اشارة الى تحقيق الخلاف في الجواز او الوقوع وكونه
قليل الجدوى بناء على ان الجواز بدون الوقوع لا فائدة فيه للاصولي
ويحتمل ان ذلك اشارة الى اصل المسئلة وكونه قليل الجدوى بناء على كونه
اجماعيا على زعمه فتدبر وهذا القدر غير كاف اي مجرد دعوى انه مستقر
بعد انقطاع الوحي غير كاف بل لا بد من اثبات هذه الدعوى فتدبر كان العا

موهمة لا يكون اتفاقا اى مجرد اتفاق وان كان بلا دليل او المراد انه لا يحصل
بحسب الاتفاق ومن قبيل الامور الاتفاقية بل لا بد له من مستند فى العبارة
لطف لا ينبغى الغفلة عنه   لا يترتب عليه فايدة لانه لم يقع مثل ذلك
ولم ينقل وقوعه وان جاز وقوعه   معنى النسخ هذا معناه الشرعى
واما فى اللغة فيطلق على معنيين الازالة يقال نسخت الشمس الظل والنقل
يقال نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه الى اخر   بالدليل الدليل الشرعى
فخرج ازالة حكم الاصل وحكم العقل وكذا خرج ازالة الحكم الشرعى بغير دليل
شرعى مثلا ازالته بجنون وموت ومثل ذلك وكذا ازالته بدليل شرعى
غير متاخر كصوم كل يوم الى اخر الشهر وان كان يمكن ان يقال ان هذا ليس
ازالة لان الحكم لا يستفاد الا بعد تمام الكلام فتم   على وجه لولاه
احتراز عن قول العدل ان حكم كذا قد انتسخ فانه وان كان دالا على الزوال
المذكور لكن ليس بحيث لولاه لثبت الحكم فى نفس الامر وان اعتقد المكلف
ثبوته لانه ارتفع بقول الشارع رواه العدل او لا   العبارة المستقلة
لانه ليس ازالة لحكم شرعى بل ازالة العدم الاصلى   وهو فى القياس لانه لا
وجوب لما صدق على انها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا
مستفادا منه توضيح للحكم الشرعى لا احتراز اذ الحكم الشرعى لا يكون
الا مستفادا من دليل شرعى كان نسخا مثلا ان يقال فى الغنم السايمة زكوة
ثم يقال فى المعلوفة زكوة فان ثبت المفهوم ويحقق انه مراد فنسخ والا فلا كذا ذكروا
فى كونه من امثلة زيادة العبادة الغير المستقلة نظر وقد وجه بوجه بعيد والاظهر التمثيل
بزيادة ركعة على صلوة الفجر فانه ثبت تحريم الزيادة ثم ارتفع وجوبها   وهو الظ

الظ لما علم من تفسيره ذكر بعض المحققين ان هذا كلام خال عن التحصيل لان
كل احد يعلم ذلك ويعترف به وانما الكلام فى ان اى صورة تتحقق رفع حكم شرعى
متاخر يا عجيب من تشهد وسلام ظاهره انه اراد بقوله على سبيل الاتصال
عدم الفاصلة بالتشهد ايضا وكذا ذكره هنا التشهد فالكلام بطريق الفرض
والتسليم   فان الاجزاء يعلم من منطوق الدليل الا يخفى ان هذا مجرد
اصطلاح وعلى ذلك فترتب ثمرة الخلاف الذى يذكر عليه محل تامل فان الاجزاء
وان لم يعلم من منطوق الدليل بل بالعقل ربما يعلم بدليل قطعى فلا يجوز رفعه
بخبر الواحد على زعم من لا يجوز فسخ القطعى به اذ مناط ذلك عدم مقاومة
خبر الواحد لزوال القطع سواء سمى تلك الازالة نسخا او لا اذ لا دخل للتسمية
فى ذلك فتم   ولو علم الاجزاء اى ولو سلم ان الاجزاء علم من نفس الدليل
ايضا لا يكون الوجوب منسوخا كما نقل عن الخصم بل الاجزاء   على انه
لا ينسخ به الدليل فان كان زيادة العبادة نسخا لا يجوز اثباته بخبر الواحد
اذا كان المزيد عليه ثبت القطع لانه يلزم نسخ القطعى بخبر الواحد والقرض
انه لا يجوز وان لم يكن نسخا وكان اثباته به جايزا   وكان ذلك برهانا او جدلا
وقياسا منطقيا اذ يحصل بذلك قضية كلية تجعل كبرى القياس كقولنا
كل مسكر حرام وتضم اليها سهلة الحصول كقولنا هذا مسكر فيتم الدليل
اما لو قال علة حرمة الخمر لا يخفى ان هذا القول ايضا ليس نصا فى عليته
مطلق الاسكار لاحتمال ان مراده ان علة حرمة الخمر اسكارها بان يكون
المراد بالاسكار الاسكار المعهود وكان مراد العلامة انه لو قيل ذلك مع
التصريح بالاطلاق انتفى ذلك الاحتمال كما يظهر من اعتراضه عليه   فيجاب بانه يحمل

البحث في هذا لا بد لهذا على كون النزاع لفظيا على ما هو المشهور من معنى النزاع
اللفظي اي النزاع الناشئ من استعمال احد الطرفين اللفظ في معنى والطرف الاخر
في معنى اخر لا ينافيه وكان مراده غير ما هو المشهور وهو النزاع في تفسير
لفظ وعبارة فتأمل تعرف الفرق ولا لمنه على كون النزاع في المعنى قد عرفت
مراد العلامة من كون النزاع لفظيا فلا ينبغي ان يعد من المانعين لا يخفى
ان ما ذكره السيد تفصيل وتطويل بلحضر ما نقله العلامة من المانعين
فاعلم ان الاظهر عندي لا الاظهر عنده هو الاظهر لكن الشاهد والقرينة
على سقوط ما عدا العلة المنصوصة اذا لم يبلغ القطع انما يفيد ظن التعدية
ولا يصير برهانا وربما يناقش في اعتبار هذا الظن فتأمل دلالة مفهوم فحواه
لا يخفى ما في هذه العبارة فان المفهوم والفحوى هو المدلول الذي فيه الكلام بان
الدلالة عليه باي وجه فلا معنى لدلالة المفهوم والفحوى عليه ثم لا يخفى انه بصدد
بيان وجه الدلالة والتعدية ولا يظهر مما ذكره مع قطع النظر عن عدم استقامة
العبارة وجه الدلالة والظاهر ان وجه الدلالة على هذا المذهب اللزوم العقلي
او العرفي بين تحريم التافيف وتحريم ساير انواع الاذى فيكون دلالة التزام فتدبر
لحوى الخطاب ابعد في العلامة الشيرازي في شرحه على المختصر يسمى فحوى الكلام
لان الفحوى ما يفهم على سبيل القطع ومنه كذا ولحن الخطاب اللحن من الخطاب
عن سننه الجاري عليه اما بازالة الاعراب او التصحيف وهو مذموم واما بازالته الى التعريض
ومنه قوله تعريض وفحوى وهو محمود ومنه قيل للفطن لحن لانه يفهم فحوى الكلام وفي القاموس
الحن القول افهمه اياه فلحنه واللاحن العالم بعواقب الكلام كلا نافي القياس الكلي
دفع للسيد ولا يفي بالجواب فتأمل ويحمل ذلك حجة لم يحمل الحجية لذلك حجة بل ذكره

بطريق السند فمن في بالاستصحاب او غير تامل بل انطباق المثال على المحل
غير ظاهر فانه ذكر في صدر الكلام في بيان محل الاستصحاب ان محله ما لا يقوم دليل
على انتفاء ذلك الحكم في ثاني الحال وعدم دليل على انتفاء حكم التيمم بعد
رؤية الماء محل التامل فان العمومات الدالة على اشتراط الوضوء على تقدير
وجود الماء بناء في بقاء ذلك الحكم فالقول بالاستصحاب في محله لا ثم انه
يقتضي الحكم ببقاء التيمم هنا والقول بعدم بقاء التيمم لا ثم كونه مساعا على
طرح الاستصحاب ويمكن ان يقال ان معنى الخلاف في تلك المسئلة ان المراد
باشتراط الصلوة مع وجود الماء بالوضوء في العمومات هل هو مع الابتداء
او مطلقا فتأمل غير واجد الماء في اصلها اه هل في هذه المادة المخصوصة
موجب ظن الماء عرفت ونحوها محل التامل والاقرب انه لو لم يدل دليل على
الوجود في ثاني الحال لا يحصل الظن بالوجود فيه بمجرد العلم بالوجود في
الزمان السابق وكذا حكم العدم بل ربما يتوهم ذلك بحصول الظن راجح
كالعادة وغيرها كما لا يمنع اي كما لا يمنع واستمرار الاحكام من
الحوادث بان لما يجري مجراه لا اصلح للمنع واعتبار الدليل اي ملاحظة
الدليل المذكور والتامل فيه بشرط فقد الماء لا يخفى ان هذا الكلام لا يجري
في ساير محال الاستصحاب كما عرفت لم يغير حكم الدلالة اي انما الدليل فقوله
الدلالة مبتدأ قدم عليه خبره وهو قوله على مرادهم اه وذلك لانه اي الجواب
الذي يجب عن ذلك القايل وحاصله ان ما يقطع ببقائه انما هو الدليل كالعقد
ونحوها وما ليس فيه الدليل لا ثم القطع ببقائه ان المقتضي للحكم الاول ثابت ان
اراد ان المقتضي لوجود الحكم الاول ثابت في الزمان الثاني فهو ثم بل هو اول الكلام

وعدم القواطع والمفروض المحقق انما هو ثبوته في الزمان الاول وان اراد انه ثابت
في الزمان الاول فهو ممنوع ولا ينفع في المط فتأمل   وذلك خبر اي بالنسبة الى
الزمان الثاني الذي هو حال رؤية المخبرين لا زمان اخبارهم لنا لجواز
غلبة الريب بعد رؤيتهم واخبارهم فتأمل   ايح وعدم هذا ما اذا كان التقدير
عدم العلم بالمؤثر في العدم في الزمان الثاني كذا ان يعلم المؤثر في الوجود
في الزمان الثاني اذ الممكن نسبته الى الطرفين في كل ان على السواء والعلم
بالمؤثر في الوجود في الزمان الاول لا يكفي بالنسبة الى الزمان الثاني الا ان يقال بعدم
احتياج الممكن في البقاء الى تأثير جديد وهو ممنوع ولا سيما كلية ولا ينفع
هاهنا الا الكلية فتأمل   فانه يعمل على يقينه لانه ان في المسائل المذكورة عملوا
بالاستصحاب بل ربما عملوا في بعضها بالنصوص الدالة عليه وفي بعضها بحكم
العادة وغيرها فتأمل   على ما يقتضيه الظرف متعلق بقوله ابقاء الحكم
اي مطبقون على وجوب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية اذا لم يدل
دليل شرعي على خلافه   ولا معنى للاستصحاب الا هذا فيه منع اذ يمكن ان
يقال ان ابقاءهم الحكم على البراءة الاصلية ليس من حيث الاستصحاب بل من حيث النصوص
والدلائل الدالة على البراءة في كل وقت ما لم يدل دليل على خلافها   تحمل
الجهد الجهد بالضم والفتح الاجتهاد وعن الفراء الجهد بالضم الطاقة وبالفتح المشقة
كذا في العلامة التفتازاني في شرحه المطول على التلخيص   استفراغ الفقيه
الظاهر ان المراد بالفقيه من اتصف بالفقه بالمعنى المصطلح الذي قرره في اول الكتاب
وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الى اخر ما ذكره وصرح بذلك شارح
المختصر وفي هذا احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه والظاهر انه لا وجه له

لان الظاهر ان الفقه لا يحصل الا بعد الاجتهاد وايضا استفراغ الوسع
اما باعتبار كل الادلة والشامل فيه او دلايل مسئلة مخصوصة على الخلاف و
كل من فعل ذلك يكون مجتهدا قطعا فلا يستقيم اخراج استفراغ ما في الحد من
اي شخص كان ولو تم استفراغ المنطقي فاما هاهنا في الشرعية اذ لا ممارسة
له فيها فيجب اخراجها من الحد فمدفوع بانه ليس استفراغا للوسع اذ يمكنه
تحصيل الممارسة فبعد الاستفراغ لا حاجة اليه فيه ثم لا يخفى ان الفقه
هو العلوم الحاصلة بالاجتهاد او التهيؤ لذلك العلوم والاجتهاد هو
السعي واعمال النفس في تحصيلها فيتغايران فليس الحد من قبيل اشتمال
احد المترادفين في تعريف الاخر   بان يحصل للعالم الظاهر ان المراد
انه يحصل بحسب ظنه جميع ما هو المناط في تلك المسئلة سواء كان هذا الظن
مطابقا للواقع او لا كما يظهر من احتجاج الاخرين وجوابه   فقد ساوى
المجتهد المطلق فيه بحث اما اولا فلانه لما لم يكن محيطا بجميع ادلة الاحكام
فظنه بعدم المعارض وانحصار المناط فيما علم اضعف من ظن المحيط
بالكل بذلك فلا تساوي واما ثانيا فلانه بعد تسليم تساوي ظنيهما في
الانحصار فلا نسلم تساوي قوتيهما في الاستنباط لظهور زيادة قوة من كان
مداركه واحاطته اكثر غالبا فلا نسلم تساوي ظنيهما في الحكم واما ثالثا فلانا
لا نسلم ان مناط الاعتماد في المحيط بالكل ظنه من انه ظن حتى يستلزم
الاعتماد في كل ما ساواه بل ربما كان الاجماع او غيره والى بعض ما ذكرنا
اشار المص في حاشيته الذي يأتي   يحصل التجوز المذكور اي التجوز
المنافي للظن بالطرف الاخر اذ التجوز مطلقا لا ينافي الظن المفروض فتأمل

على وجه يساوي هذا المحل الشامل وقد اشرنا اليه   ولكم التمسك
في جواز الاعتماد وقد يستدل على جواز التجزي برواية ابي خديجة عن الصادق (ع)
حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني
قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه ولكن هذا الاستدلال لا نظر فان النافي
للتجزي لا يدعي وجوب العلم الكل بالاحكام وانما يدعي وجوب الاحاطة
بكل الادلة ليحصل له الظن القوي لعدم المعارض فزعم انه
لا يحصل العلم بشيء من المسائل والاحكام الا بعد الاحاطة بكل الدلائل فكفى
برء تعلم الحاكم بشيء من المسائل والاحكام لا ينافي مذهبه اذ زعم ان هذا
لا يحصل الا بعد احاطة الكل وظن عدم المعارض فالنزاع معه ليس
الا في هذا والحديث لا يدل عليه وايضا يمكن ان يكون موضع النزاع
ظن المتجزي لا علمه والمذكور في الحديث هو العلم   ولكن الثاني اي
لكون الكلام والبحث في ذلك   سلمنا ولكن آه اي سلمنا حجية القياس
وان لم يكن منصوص العلة لكن ليس الا دليلا ظنيا والتعويل عليه
يوجب الدور   في الحاشية ان الظن الحاصل بالتجزي ارجح يمكن
منع الارجحية المذكورة بالنسبة الى المقلد مجتهد الكل   في الحاشية
وبدونه لا يتم المط اذ اثبات حجية الظن بالظن مستلزم للدور
يفضي الى الدور وقد يقال لا خلاف في جواز التجزي في المسائل الاصولية
وانما الخلاف في التجزي في المسائل الفروعية ولا يخفى ان جواز التجزي
في المسائل الاصولية لا الفروعية فلا دور وكان وجه عدم الخلاف
في جواز التجزي في الاصول ان مناط اكثر مسائلها الادلة العقلية ولا

ولا دخل فيها لكثرة الزيادة التتبع وليس فيها الاحتمال المعارض بخلاف
الفروع الشرعية فتم   ورجوعه في ذلك اي في الحكم بجواز التجزي
وللاجتهاد المطلق شرايط كانه اراد بالاجتهاد المطلق الاجتهاد في الكل
كما هو مستعمل في كلامه في المسئلة السابقة وانما خص به بناء على انه
اراد بما ذكره في بيان الشروط معرفة جميع ما يتوقف عليه جميع الادلة
وجميع مسائل الاصول وكذا باقي الشروط ويحتمل ارادة التعميم
بالنسبة الى مجتهد الكل والمتجزي فيكون الاطلاق اشارة الى التعميم
وح لا بد ان يراد بما ذكره في الشروط اعم من معرفة ما يتوقف عليه الكل
والبعض والاول اظهر من عبارته   فان كان عليها دليل قاطع
كانه اراد بالدليل القاطع ما لا يفتقر الى الاجتهاد ودقة النظر كما
يظهر من مقابلته للشق الثاني حتى يصح حكمه فيه بان المخطي غير مقصر
مطلقا بناء على انه يكون مقصرا حيث يكون الدليل واضحا في الدلالة
ومع ذلك لا بد من عدم تقصيره في الطلب اذ كونه قاطعا بذلك المعنى
ايضا لا يقتضي حضوره في نظره بحيث لا يحتاج الى الطلب اللهم الا ان يقال
ان مراده بالقاطع ما يكون كذلك وح يستقيم الحكم بكونه غير معذور
هو الاول بل الصواب قد ذكروا لاثبات هذا القول حججا كثيرة في اكثرها
مناقشات واضحة والعمدة فيها بعد اجماع الامامية لو ثبت شيوع
تخطئة السلف بعضها بعضا وغير نكير وما روي ان للمصيب اجرين
وللمخطي اجر واحد وان الاصل عدم تعدد حكم الله تعالى في واقعة واحدة
حتى يثبت وللمصوبة ايضا شبه افضلها انه لو كان المصيب واحدا

والخطأ يجب عليه العمل اجماعا لموجب ظنه فاما ان يوجب عليه مع القول
ببقاء الحكم الذي في نفس الامر في حقه او مع زواله والاول يستلزم
ثبوت الحكم بالنقيضين والثاني يستلزم التغير في حكم الله تعالى وعلمه
من غير نسخ اجماعا وهو باطل اجماعا مع انه خلاف الفرض اذ ح يكون
الثالث الثاني صوابا والرابع خطا وقد يستدل بوجه اخر وهو ان عمل
كل مجتهد بما ظنه واجب اجماعا ومخالفته له حرام قطعا فلو كان بعض
الظنون خطا ولزم كون العمل بالخطا واجبا وبالصواب حراما
ويمكن دفعهما على قاعدة الحسن والقبح الذاتيين كما هو الحق بما حرر
في معنى الخطاب والصواب بان المراد بالصواب ما فيه جهة الحسن الذاتي
وانه لم يتعلق به الحكم والخطا بخلافه فيختار ان الحكم لبس متعلقا بالصواب
بالنسبة الى من ظن خلافه وكونه صوابا بمعنى ان فيه جهة الحسن الذاتي
وانما يتعلق بما ظن باعتبار حسنه العرضي وهو كونه متعلق الظن فلو
تعلق الظن بالصواب اجتمع الحسنان فيكون له ثوابان والا فثواب
واحد والمشهور في دفعهما النقض بالقطعيات فان المصيب فيها
واحد اجماعا كاخذ العامي اي اخذ العامي بقول العامي والمجتهد
بقول المجتهد على جواز التقليد اراد بالتقليد هنا معناه العرفي
كما ذكر والنصوص محصورة اشارة الى دفع ما يقال انهم كيف يعملون
فقد نص تاطح فوق النصوص محصورة هذا الخطا موضوع عنه محقه
ان تصويبه كونه موضوعا عنه بعد الحكم بانه غير جايز على المكلف لا
يخ من اشكال فيحتمل ان المراد به سقوط الاثم بالعفو من حيث انه صغيرة فلا

فلا انه في العدالة وان كان عمدا عالما وبهذا يشعر كلامه الاتي او المراد
اثباته مع الجهالة بعدم جوازه فيكون معذورا لكونه جاهلا بالحكم كما يشعر
به لفظ الخطا لكن لا يلايمه الدليل اذ لا يختص ما ذكره بالجاهل بالمسئلة
والحكم فتامل فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم فيه نظر اذ الغرض
سقوط الاثم على تقدير عدم حصول الادلة مطلقا على ما نقل المص منه
فسقوط الاثم على تقدير حصول الادلة اجمالا لا يكون محصلا للغرض
وايضا مقصوده اثبات كونه موضوعا عنه مع كونه غير جايز وعلى
تقدير حصول الادلة اجمالا للكل واحد فالاثم ساقط لكن لا يتصور
ح حديث عدم الجواز فتامل كان يحكم بالاسلام الاعرابي لا يخفى ان هذا
يدل على انه لا يعتبر في الاسلام ولا يدل على انه موضوع عنه كما هو المدعى
الا ان يقال ان مناط الاستدلال قوله ولا يلزمهم بها اه ثم لا يخفى انه لو تم هذا
لدل على عدم الوجوب لا على كونه واجبا موضوعا عنه فتامل لم يوقفوا
اي لم يجعلوا قبول الشهادة موقوفا على ذلك من غير تقييد اي من
غير تقييد بكون اهل الذكر معلوم الاجتهاد فيشمل المظنون اجتهادهم
ان التفقه بقول الاعلم اوجب لو ثبت الاتفاق من الاصحاب على ذلك
فلا كلام والا ففي هذا الاحتجاج نظر اذ بعد ما ثبت حجية قول المجتهد مطلقا
لا دليل على الرجحان تابعيه الا وثق ووجوب ذلك نعم لو قيل بانه اولى فله
وجه فتامل يحصل الحكم بالاجتهاد اه فيه تامل اذ يصدق في انه يستفرغ
وسعه ح اذ يمكنه ح النظر في الدلايل والفكر فيهما وربما زاد قوته على
السابق فيكون عاملا بحكم لم يبذل جهده فيه فيكون مقصرا غير معذور

في الخطا الفكر ترجح من اصابة الصواب ولا يبعد و العمل بالاجتهاد وان كان
خطا من قبيل الرخصة حيث لا يقدر على غير ذلك فلو كان قادرا لم يجز
العمل به محل التامل وقد فصل بعضهم بمضي زمان وتغير حال يحتمل معه
زيادة قوته واطلاعه على الادلة وعدمه فان كان كان فلا يجوز البناء
على السابق والا جاز وهذا غير بعيد ان كان مسا فالرجوع الى الحي
دور هذا انما يتم لو لم يجوز التجزي في الاجتهاد حتى في الاصول كما
هو مذهب المص اذ لو جوز لجاز كون المكلف مجتهدا في هذه المسئلة
الاصولية زاعما انه يجوز الرجوع الى الميت فيرجع اليه في ما بقي ولا يلزم
الدور ولا مفسدة اخرى فالتعويل في المسئلة على ما ذكره اولا وعلى
الاجماع لو كان منحصر عندنا بخلاف اهل الخلاف فان التعارض
عندهم قد يقع مع القياس ايضا ثم حصر تعارض الادلة الظنية عندنا
في الاخبار اما بناء على ان المراد بالظنية الظنية سندا او متنا فالكتاب
على هذا ليس من الادلة الظنية بقطعية سنده ولا يخفى انه لا يتم قوله
لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها اي الى الاخبار اذ حصر
تعارض الادلة الظنية بالمعنى المذكور في الاخبار لا يستلزم رجوع كل وجوه
الترجيح اليها لجواز رجوعها الى الكتاب من جهة ظنية دلالتها واما بناء
على جعل الاخبار شاملة للكتاب ونقل الاجماع ايضا وهو بعيد والظاهر ان
مراده ان تعارض الادلة الظنية التي هنا بصدد بيانه منحصر في الاخبار
اذ تعارض الخبر مع الكتاب بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد قد مر
حكمه ولا يتصور التعارض فيه بوجه او كانت صفات الاكثر الظاهر

الواو بدل او فتم لان تاثير الندرة في مثل ما هو الظاهر ان مراد العلامة
بالمذكور ليس ان الحديث العالي الاسناد قليل بالنسبة الى غيره من الاحاديث
حتى يقال انه لا دخل لذلك في كونه مرجوحا بل مراده بعد حصوله وندرة
تحققه وانعقاده من حيث طول المدة وقلة الوسائط فيحصل ريب بسقوط
واسطة او كذب ناقل ولا شك ان لهذا الريب دخلا وتاثيرا في المرجوحية
لكن يرد عليه ان هذا الكلام لا يجري فيما اذا علم طول عمر الوسائط وعدالتهم
وملاقاة كل من يتقدم عليه بل امكان ملاقاته نعم لو لم يعلم الامور المذكورة
لما ذكره وجه فتم اذا جوزنا كون الامام ولو لم يجوز كون كلام الامام
فيهم لكان في مخالفتهم قطعا اذا انحصر الخلاف في قولين فلا يتصور ترجيح
الموافق للاكثر وسموه بالمقرر اعترض عليه بانه لو جعلنا المقرر
متاخرا استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلنا متقدما ما استفدنا
منه ما لا يمكن العقل من معرفته وهذا راجع الى ما يذكر من حجية المذاهب
الثاني ان العمل يقتضي تقليل النسخ اعترض عليه بان ورود النقل
بعد حكم الاصل ليس بنسخ مثبت لا نفاته والنسخ هو رفع الحكم الشرعي
وايضا لو جعلنا المقرر متقدما لكان المنسوخ حكما ثبت بدليل العقل
والسمع وهو اشد مخالفة لانه نسخ للاقوى بالاضعف يجوز الفتوى
مما يحتمل التاويل لا يخفى احتمال التاويل مشترك او الفرض ثبوته في
جميع الامور سوى المخالفة العامة وموافقتها التقية او احتمال التقية في احدهما
دون الاخر يوجب التبيين صح فما ذكره ساقط قد فرغ اقل الطلاب واحوج
العباد الى غفران ربه الملك المنان ... في ... هذه النسخة الشريفة ... منكم
وهي ... من الهجرة النبوية صلى الله عليه وآله ... وسلم
... الف
... ثلثون عاما
... قوله ... قلم
... ارادكرم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا بانوار معرفة معالم الدين وفتح
مسامع قلوبنا بالاقتداء بالائمة المهديين وهدانا الاخذ اصول
الاحكام من اهل الذكر عليهم الصلوة والسلام ووفقنا للتمسك
بعروتهم الوثقى التي لا انقطاع لها ولا انفصام والشكر له جل ثناؤه
اذ اولانا بهذه المرتبة السنية والدرجة العلية ولم يتركنا تائهين
في فيافي الجهالة والضلالة ولا اهملنا حائرين في اودية العطالة
والبطالة والصلوة والسلام الافضلان والاتمان والاكملان
على النورين والكوكبين الازهرين الصادع باعباء الرسالة وقطب
رحى الخلافة والامامة وعلى الهمة الاطيبين واصحابنا الانجبين:

فيقول راجي عفو ربه الغافر ابن محمد اكمل محمد باقر اثابه
سالني الولد العزيز النبيل الزكي الحر بن عبد الحسين متعه الله
بالعيش الرغيد حين قراءته على كتاب معالم الدين من تصنيفات
خاتم المجتهدين وافضلهم بالعصر السعيد جمال الملة والدين
الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين على اعلى مقعدهما وطاب مضجعهما
ان اكتب عليه ما يخطر بالبال مع تراكم الاهوال واضطراب الاحوال
ورايت نوعا من رغبات المحصلين على تعلمه وتحصيله وكثرة اشتياقهم
الى الاحاطة بتفاصيله ولم ار من رفع الحجاب عن وجوه خرائده
وكشف النقاب عن اسرار فوائده ورايت الناس قد اكتفوا بما فهموه
من ظاهر المقال من غير اطلاع منهم على حقيقة الحال فاجبت سؤاله

واسعفت مأموله راجيا منه سبحانه ان ينفعني بما فيه وسائر المؤمنين
انه رؤوف رحيم وعطوف كريم   وبالافعال اه ان قلت
من جملة الافعال فعل المعصوم وهو حجة كقوله والعلم به في الاحكام
الشرعية فقه فكيف يخرج عن تعريف الفقه قلت هذا كقوله من جملة
الادلة التفصيلية فالفقه ليس العلم بتلك الادلة بل الفقه هو
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن تلك الادلة ولذا لا يكون
قارئ القران فقيها وان علم معاني الفاظه ما لم يعلم الحكم الشرعي
منه وكذا لو علم مثلا قول المعصوم بان غسل الرجل واجب في
الوضوء لم يكن هذا فقيها بل يعلم انه صدر عنه تقية   اذ
المراد من الجميع التهيؤ له اه اعترض عليه بان التهيؤ معنى مجازي لم
للعلم فلم استعمله بغير قرينة مع ان التهيؤ لا يناسب القيود
الذي ذكرت بعد للاحترازات ويمكن ان نقول العلم المذكور
في معرفة العلوم اصطلاح في الملكة اعم من ان يكون بالفعل
او بالقوة القريبة كما بين في النحو والصرف والكلام ونحوها
وكذا القراءة والجوهري ونحوهما والمقام من هذا القبيل فاندفع
الاعتراضان اما الاول فظ واما الثاني فلان العلم اعم من ان يكون
حاصلا بالفعل والقوة القريبة وبالنظر الى الحصول بالفعل احتاج
الى القيود الاحترازية   فضعفه ظ اقول لا ضعف فيه بل هو حق
وكيف وانا لو ظننا في افعال الصلوة او ركعاتها يكون حكم الله
يقينا البناء على الظن ومثل الولد يكون يقينا للفراش شرعا

مع عدم اليقين بكونه منه واقعا ومثل كون المال في يد رجل فانه
شرعا يحكم بكونه منه ولذا يحلف عليه مع انه لعله لا يكون في الواقع
منه الى غير ذلك مما لا يخفى في كثرته فتبين بان القطعيات ليست فقها
ومن ثم لا اجتهاد فيها كما ينطق به حده بانه استفراغ الوسع في
تحصيل الحكم الشرعي بطريق الظن ويرد عليه ان الفقه لا يتحقق
في البديهيات اما النظريات فيتحقق فيه يقينا لان من ادلة الفقه
الاجماع ونحوه من الادلة اليقينية فتثبت كثير من الفقه منها والفقهاء
يستدلون بها في الفقه قطعا مع ان التجزي في الاجتهاد معركة
للاراء والمفروض حصول الظن للمتجزي يقينا الى حد لو كان الاجتهاد
مجرد الظن مع ان له شرائط يقينا وبدونها يكون حراما لان العمل
بالظن حرام بمقتضى الايات والاخبار وغيرهما فيما لم يثبته لا يجوز
العمل به فضلا عن ان يفتي لغيره مع ان حكم الله حق غير الحق والظن
ما يجوز فيه الخطاء غير الخاطي فكيف يكون احدهما عين الاخر وموضع
الاخر ما لم ينته الى اليقين مع ان غالب القدماء ما كانوا يجوزون
العمل بالظن في الفقه ومن جوزه لا يجوزه الا من دليل قطعي
بلا شبهة ولا شبهة ايضا في كونهم فقهاء وهو مسلم عند الكل فكيف يكون
الفقه كله ظنيا وادلته ظنية مع ان القيد بالظن في تعريف
الاجتهاد اذا كان ناطقا بانه ظني فالتقييد بالعلم في تعريف الفقه
يكون ناطقا بانه علمي لا ظني وهذا ينادي بالفرق بينهما ولذا يحرم
الاخباريون الاجتهاد ويابون عنه بخلاف الفقه والحاصل ان

ان الاجتهاد ليس مجرد الظن بالاحكام الشرعية بل ما لم ينته الى اليقين
بكونه حجة شرعا لما عرفت من عدم اعتباره شرعا بل وحرمة العمل
ما لم يكن له دليل يقيني واين هذا من الاجتهاد لاعتباره شرعا بل
غاية اعتباره بل وجوبه فكيف يكون حراما وحاصلا من مجرد
الظن بل الحاصل منه ليس الا خصوص صغرى دليلهم وهي قولهم
هذا ما حصل به ظني واما كونه حجة شرعا حتى يصير اجتهادا فهو
يقيني يقينا اذ لو كان ظنيا لابد من الحجة ويلزم الدور او التسلسل
يقينا فاي فائدة في القول بان المراد من العلم هو الظن او اعم منه
اذ عرفت ان الاجتهاد ليس مجرد الظن جزما بل الظن المستجمع
لشروط كثيرة وينتهي الى اليقين بالحجية جزما والمقام تعريف
الاجتهاد بل الفقه لا اي ظن حصل مع ان الشروط ايضا غير حاصلة
من الادلة الظنية التفصيلية باجمعها فتعين ان المراد من حصوله
من الادلة الظنية ليس الا الحصول في الجملة وبواسطة المقدمة
اليقينية لبداهة ان العلم لا يحصل من مجرد الظن سيما اي
ظن يحصل لاي شخص باي نحو كان فيصير التعريف في غاية الفساد لشموله
ما لا ربط له بالاجتهاد ودخول غير المجتهد جزما فالحق ان المراد
من العلم هو اليقين لان الفقه هو العلم دون الظن لان الظن هو
الاجتهاد كما ظهر وان كان الاجتهاد ايضا لا بد فيه من اليقين باعتباره
شرعا فاعتقاد الفقيه بالنظر الى حكم الله الواقعي اجتهاد لانه ظان
به وبالنظر الى حكم الله الظاهري فقه وعلم لانه عالم به كما ان

لاسامي واضرابها مثل انه قاضٍ بالنظر الى انه يرفع المخاصمة بين
المترافعين اليه في الخصومة وحاكم شرعي بالنظر الى ضبط امثال الايتام
والمجانين والغيّب الى غير ذلك من الاسامي كما بيناه في الفوايد ولكل
اسم من تلك الاسامي احكام مخالفة لاحكام الاسم الاخر او مغايرة
لان الفقيه عالم بالادلة الخمسة ولا يجوز للفقيه تقليده ويبطل بالموت
هجوت قوله بخلاف القاضي فان حكمه باقي الى يوم القيمة فاض
على الفقهاء وغيرهم وعمله بالشهادة والحلف ونحو ذلك فتعين
كون المراد من العلم المعنى الحقيقي ولا محيص عنه قطعا لما عرفت
وستعرف من المفاسد في جعل المراد منه الظن او ما يشمله الاول
انه كيف يطلق العلم ويراد منه الظن المذكور من دون قرينة والثاني
يلزم دخول كل ظن لكل عامي مع عدم استجماع ذلك الظان شرايط
الاجتهاد بل وعدم تحقق شرط من تلك الشرايط فيه فيدخل غير
المجتهد في تعريف الفقه والثالث ما عرفت من ان الفقه عند
المعرفين علم والاجتهاد ظن الى غير ذلك مما عرفت من الابحاث الكثيرة
السابقة مضافا الى ان علم الله وعلم الملائكة والانبياء ع ليس
بظن يقينا فكيف يخرج من قيد كونه من الادلة التفصيلية
لو كان المراد من العلم هو الظن كما ان من لم يجوز العمل بالظن من
القدماء وغيرهم فقهاء اصطلاحا كما عرفت فيخرجون عن التعريف فتدبر
لاريب اعلم ان المعتبر في عبارات الايات والاخبار هو اصطلاح
الشارع والمخاطبين وهو معلوم يقينا في غالب الالفاظ كالقيام

والقيام والقعود والارض والسماء الى غير ذلك فلا يبحث الاصولي
عنه لاتحاد المعنى في اللغة والعرف العام والخاص واما اذا لم يتحد المعنى
بان يكون في اللغة معنا مغايرا للمعنى العرفي فح يقع الاشكال في ان مرام
الشارع هو اللغوي او العرفي سواء كان العرف العام كلفظ الدابة
فانه في اللغة بمعنى ما يدب وفي العرف ذات القوايم الاربع او الخيل
ومثل لفظ الغناء وغير ذلك مما يكون معناه اللغوي مغايرا للعرفي
العام او كان العرف الخاص اي عرف المتشرعة للاسلام مثل لفظ
الصلوة والزكوة والحج وغير ذلك فاحتاج الاصولي الى البحث والتحقيق
بان المعتبر هل هو اللغة او العرف وصاحب المعالم لم يتعرض للبحث
في الاول وتعرض للثاني وهو انه هل الحقيقة الشرعية موجودة ام لا
يعني ان الالفاظ التي عند المتشرعة حقيقة في غير المعاني اللغوية
هل صارت كذلك بوضع الشارع فيكون في عبارة الشارع عند
التجرد عن القرينة هو المعنى الجديد لانه ما وضعها الا لان يفهموا
اصطلاحه او لم يكن بوضع الشارع بل الشارع كان تكلم على
طريقة الاصطلاح القديم كما قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه مضافا الى الاستصحاب والاستقراء فان الالفاظ
التي كانت تكلم بالاصطلاح القديم لا تحصى عددا وما نحن فيه
بالنسبة الى القطرة بالقياس الى البحار واما صيرورتها حقايق في
المعاني الجديدة فانما هي بعد الشارع وفي اصطلاح خصوص
المتشرعة والثمرة معلومة كما صرح به المصنف واما النزاع في العرف

العام فقد ذكروه المحققون في كتب الاستدلال واختار المشهور منهم
العرف فقدموه على اللغة ولعله لما يظهر لهم من استقراء
كلام الشارع كما ستعرف في بحث الحقيقة الشرعية فانتظر ومن
ان الظاهر ان التغير الى العرف العام كان قبل زمان الرسول
لا بعده اذ يبعد تغير عرف العالمين في هذه المدة القليلة من دون
ظهور داع بل ظهور العدم فتدبر وههنا نزاع آخر وهو ان يكون
اللفظ لمعنى في اصطلاح بلد الشارع ومعنى آخر في اصطلاح الراوي
كالرطل ووقع النزاع في ان الشارع هل كان تكلم على اصطلاح
بلده او على اصطلاح بلد الراوي وربما يرجح الاخير لما يظهر من
الاخبار في تحرير محل النزاع اه مقتضى كلامه ان ههنا نزاع
واحد وهو الذي يذكره ان مجموع هذه الالفاظ التي عند
المتشرعة في امثال زماننا حقيقة في غير المعنى اللغوي والعرف
العام هل بوضع الشارع صار كذلك ام بعد زمان الشارع من غير
فرق بين الشارع الواقعي اعني الله تعالى والرسول والائمة عليهم
السلام سيما الصادقين ع ومن بعدهما لانهم يقولون حالهم
حال المتشرعة في صيرورة الالفاظ المذكورة حقائق في زمانهم
واصطلاحهم وانما النزاع في كلام الله وكلام الرسول ومن بعده
الرسول ايضا الى زمان الصادقين ع وايضا صرح جمع من القائلين
بالثبوت هنا بعدم صيرورة مثل لفظ السنة والكراهة ونحوهما
حقائق في زمن من زمان الرسول والائمة ع واصطلاحهم واحد

واحد منهم في المعنى الجديد بل تاملوا في كلام القدماء ايضا بانه لم
يظهر صيرورتها حقائق في المعنى الجديد فيه فوقع تفصيل بين
الالفاظ عندهم بان بعضها صارت حقائق في المعنى الجديد في
زمان الشارع كالصلوة والصوم ونحوهما وبعضها لم يصر كذلك
الا في زمان المتشرعة كالسنة والكراهة ونحوهما والحاصل ان
جماعة من الفقهاء يفصلون بين الشارعين وجماعة بين الالفاظ
وجماعة يفصلون بينهما جميعا فالاقوال صارت كثيرة لا انها
قولين فقط كما يظهر من المص وصاحب المدارك ايضا كما ستقول
وايضا لم يظهر منه ان القائل بالحقيقة الشرعية اي شيء يدعي
ايدعي ان الشارع عندما نقلها صعد المنبر ونادى بالناس
باني غيرت الفاظ كذا وكذا من المعنى اللغوي او العرف العام
الى معنى جديد هو اصطلاحي فلا بد ان تعرفوه حتى تحملوا اللفظ
مجردا عن القراين على المعنى الاصطلاحي متى وجدتموه في كلامي
ولا بد ان تضبطوا الكل وتحفظوه كي لا تزلوا فتضلوا والمتشرعة
اتفقوا على حفظ معرفة تلك الالفاظ وحفظها كما نقلوا بالنسبة
الى سورة الحمد للصلوة بل الاهتمام في ضبط هذه الالفاظ
يكون ح اشد لاحتياج الصلوة وجميع العبادة وغيرها اليها
فلا شك في فساد هذا الاحتمال قطعا للعدم معلومية هذه الالفاظ
وعددها الى الان فضلا عن معلومية الوضع من الشارع ح
وقيل ان الشارع من اول الامر استعمل مجازا الا انه من غلبة الاستعمال

صارت حقايق في زمان الشارع واصطلاحه كما سيصرح به المص وجعله
احتمالا وهذا ايضا فاسد لعدم معلومية تاريخ النقل ولا تاريخ
صدور الاخبار في انها في اي زمان الشارع صدر فيبطل ثمرة
النزاع التي ذكرها وربما يظهر من ان الشارع نقل من اول
الامر فافهم النقل بالترديد بالقراين وبعد ما فهموه استعمل
اللفظ بغير قرينة وقبل ذلك لم يستعمل بغير قرينة وهذا
الاحتمال لا يصح غير ابن شديد لان الله تعالى قال وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه وربما صدر عن الرسول صلعم والائمة ع
ايضا امثال ما مضى فافهم في الاستصحاب وكالاستقراء الذي يقتضي
ان يكون المعهود من لسان القوم مطلقا ومع ذلك كيف يتفق
الكل في فهم النقل والوضع من غير تامل وتزلزل ومن البديهيات
شدة الاختلاف في الافهام والاستنباطات والتحدسات
والمخالفة في الفهم ومع ذلك لم يظهر منهم هذه الحادثة العجيبة
اذ لو صح هذا لكان العادة يقتضي كون الائمة في ذلك الزمان
ينادون باعلى صوتهم بانه كذا واصطلح كذلك فلا بد ان جميعها
بعد هذا يحمل تلك الالفاظ الخالية عن القرينة على المعنى الجديد
ويوصي بعضهم بعضا ذلك ويتعارف ذلك بينهم بمقتضى العادة
وعن جهة عدم الضرورة كذلك بان فهمها لهم ولنا بالترديد
او الظن ان حجتهم الاستقراء بانه يتتبع تضاعيف الاخبار يظهر
كون هذه الالفاظ حقايق في المعاني الجديدة مثلا ان الشارع

بلغ

الشارع بمجرد اطلاق هذه الالفاظ كان المخاطب يحمله على المعنى
الجديد وبذكر ما يختص به مثلا كان السائل يسئل عن الصلوة
من غير قرينة اصلا فيجيب الشارع بما هو من احكام المعنى
الجديد وخواصه وربما يكون الامر بالعكس وربما ينفي
المعنى الجديد ويثبت غيره مثل انه ع قال ما صلى عليه بل دعى له
جوابا لسؤال من سال ان الناس يقولون رسول الله ص
صلى على النجاشي وهو مات في الحبشة الى غير ذلك مما يشابه
ما ذكرنا فادعى المستدل حصول القطع او الظن بكونها
اسامي للمعنى الجديدة من جهة الاستقراء فلم يفهموا مراده
وجعلوا دليله كما ذكره المص فانه ماخوذ من شرح المختصر
العضدي فان الحاجبي لم يدع الا مجرد القطع المذكور فلم
يتفطن العضدي بمراده وظن انه مصادرة فادخل في
الدليل ثم انه لم يكن الا بشرف الشارع اه وليس احاديث
عن الرسول ص بل احاديثنا عن الائمة ع بل عن الصادقين ع
ومن بعدهما غالبا ولذا اختار المحققون الثبوت في زمانهم ع
والمص لما اعتقد انحصار دليل الثبوت فيما ذكره ولاحظ
وضوح فساده اختار القول بالنفي مع اعتقاده فساد دليل
النافي ايضا ولعل اختياره من جهة اصالة البقاء ولكن سيجيء
انكاره لحجية الاستصحاب والله يعلم وصاحب المدارك وبعض اخر
ايضا بنوا على عدم الثبوت مطلقا حتى في احاديثهم ع ويعرجون

بذلك ولم يفصلوا بين الشارع اصلا مع ان صاحب المدارك
ايضا صرح بعدم حجية الاستصحاب بالترديد بالقراين انه
اقول هذا امر موقوف على ان يكون الشارع خاطب كل واحد
واحد من الحاضرين في كل واحد واحد من الالفاظ ويردد و
يكرر في المخاطبة في كل واحد واحد الى حد يحصل الوثوق
بانه نقل ووضع للجديد وبعدما علم منه هذا الوثوق والفهم
شرع في الخطاب معه بغير قرينة في المعنى الجديد وهذا فاسد
لنهاية التفاوت بين المخاطبين في المعاشرة مع الشارع ع و
المصاحبة والمكالمة والمخاطبة ونقل الحديث منه وشدة
الاختلاف والاحتياج الى معرفة حكم شيء وكثرة الحاجة
وكيفيتها وكيفية التعبيرات والاستعمالات وكيفية التحدث
والتفرس وربما لا يحصل لهم التحدث والتفرس في مثل المقام
مما يرى انه عرب كغيره من العرب لغته لغة العرب كغيره ممن هو
عرب يستعمل اللفظ في المعنى العرفي الحقيقي والمجازي لان المجازات
ايضا عربية بل مجازات العرب اكثر من الحقايق كما هو ظ على
المطلع بل ربما يكون المجازات من الكثرة بحيث ينفي الحقيقة
فيه مثل قولهم كان المحققون ما من عام الا وقد خص وسيجيء
في صيغة الامر ما ستعرف من ان المظنون بقاء ما كان على ما
كان ويعبر عنه بالاستصحاب وايضا الاستقراء يمنع من البناء
على النقل لان الظن يلحق بالاغلب سيما هذا الاغلب فان

فان الالفاظ المذكورة في جنب غيرها لا تكون الا مثل قطرة من بحر
بالنسبة الى البحار ومضافا الى ما سمع من الله تع في وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه وربما سمع نظايره من الائمة ع
مع ان كثيرا ما يرى ان الشارع استعمل اللفظ الخالي عن القرينة
وظهر من الخارج انه يريد منه المعنى اللغوي مثل لفظ الوجوب
والسنة والكراهة بل ربما لا يخ لفظ من هذه الالفاظ عن ذلك
مع انه يرى مثل لفظ العام استعمل في الخاص لحد قالوا ما من
عام الا وقد خص وتلقاه بالقبول جميع الفحول ومع ذلك
لم يصر حقيقة في الخاص اصلا وقس عليه نظايره وغير خفي ان محل
النزاع من قبيل ما ذكر لا من قبيل ما يسمعه الاطفال الذين
لا يعرفون اللغات مع ان عدد هذه الالفاظ الان غير معلوم
لنا فكيف صارت حقايق في المعنى الجديد في اول بعثة الرسول ص
وفيهم المخاطبون بجدسهم ونفوسهم في ذلك الوقت بل المجتهدون
الناقون غير مقصرين اصلا بل معذورين البتة فكيف صار حال
التفهم الذي هو شرط التكليف فيعود التقصير الى الشارع
العياذ بالله لانه كان متمكنا من التبليغ بوجه خال عن الالفاظ
التي اشير اشير اليها مع انه كان متمكنا من عدم النقل وابقاء
على حالها كما هو الحال في ساير الالفاظ التي لا تخفى كثرتها بل العلم
لا احد لها مع انه لا داعي اصلا الى نقل خصوص هذه الالفاظ
دون ما ماثلها مما هو كثير الحاجة الى التعبير بل ربما كان بعض

ما بقي كلك اشد حاجة اليه مع انه من ابن علم ان هذه الالفاظ
الخالية عن القرينة انما استعمل في المعنى الجديد بعد تحقق الفهم
المذكور اذ لعله استعمل في المعنى القديم قبل ذلك بل هذا هو الاولى
بمراتب كما عرفت مع ان جميع افعال الشارع انضبط في الكتب
ونقلت في الافواه فكيف لم ينقل احد الى وقوع هذه الوقايع العجيبة
الغريبة مع ان العادة تقتضي في مثلها بالشياع والتواتر زيادة
المحدس والمتفرس بعد الحدس والفراسة ليسئل عن غيره انه
هل وقع له هذا الحدس والفراسة ايضا وكيف وقع حدسه
في اى وقت حصل ابتداؤه واى وقت استقر ولم يسبق له تزلزل
لنا على الجواز انه فان قلت انتفاء مانع لا يقتضي انتفاء مطلق
المانع بل انتفاء مطلق المانع ايضا لا يكفي بل لا بد من المقتضي قلت
ماذكره بعد وجود المقتضي وظهور تحققه لانه اما حقيقة او
مجاز جزما كما يصرح به ويبني عليه فان كونه حقيقة يكفي للجواز في
الصورة لوجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي الا ان يكون قرينة
صارفة ومعينة للمجازي مع وجود العلاقة المصححة له فتعين الحمل
عليه وما ذكره وفاقي مبرهن عليه في موضعه فان قلت فعلى هذا
كيف يتحقق النزاع اذ لو وجد قرينة معينة بعد وجود العلاقة
تعين المعنى المجازي وان لم يوجد تعين المعنى الحقيقي فكيف يكون
النزاع قلت على تقدير عدم جواز الجمع لا بد من طرح الخبر الذي
وقع ذلك فيه او التاويل الذي هو مثل الطرح وعلى تقدير الجواز

يصح الخبر ويتعين العمل عليه هذا مع القرينة الصارفة
واما مع عدم القرينة فهل يجب الجمع او الحمل على الجميع بناء على
ظهوره فيه مطلقا او في التثنية والجمع والمنفي او لا يصح مطلقا بل يجوز
الحمل على الكل فالثمرة واضحة كوجه النزاع فتم يتبادر الوحدة
اه اى يتبادر في ذهن السامع ان المتكلم اراد من اللفظ واحدا
من المعنى بخصوصه وان لم يعلمه ومعنى الاطلاق اى عدم القرينة
ذلك المخصوص وذلك لان اللفظ وضع لكل واحد بخصوصه
الوضع بخصيص شيء بشيء متى اطلق او احس الاول فهم الثاني فقط
لكن هذا لا يقتضي ان يكون جزء للموضوع له فان كون شيء بخصوصه
موضوعا له من دون مدخلية شيء اخر فيه لا يقتضي ان يكون داخلا
في الموضوع له وجزء له ويكون الموضوع له هو نفس الموضوع له
مع كونه وحده موضوعا له اى المجموع فيكون الموضوع له هو هذا
المجموع لا الموضوع له فقط فيصير الموضوع له جزء للموضوع له اذ
لا شك في فساده مع لزوم التناقض لان الموضوع له هو هذا
المعنى من غير مدخلية شيء فيه فلو كان هذا جزء له لزم ان لا بد من
شيء فيه وهذا هو التناقض ولزم ايضا عدم كون المعنى لا بشرط
شيء معنى له وموضوعا له ولا شك في كونه معنى له وموضوعا له
فاذا استعمل اللفظ في الجميع لم يكن مستعملا في الخصوص لكن ليس
هذا استعمل لفظ الكل في الجزء كما عرفت وليس ايضا استعمال اللفظ
الجزء في الكل بما يصرح به المصنف ره وليس ايضا من قبيل اطلاق لفظ و اراده

ما يسمى بهما فانه غير محل النزاع فهو محل النزاع لم يوجد علاقة من علاقات
المجاز فلا يصح كان به النافون مطلقا لاستفاد الحقيقة والمجاز
جميعا بل لو سلمنا ما ذكره من علاقة الكل والجزء وقلنا بان الوحدة
فقط جزء للموضوع له رفينا انفا هذا الوحدة بعينها استعمال لفظ
الكل في الجزء لو اريد الجزء فقط لا الجزء مع معنى اخر او معان سيما
وكانت كثيرة غاية الكثرة كالعين فانه ليس من استعمال لفظ
الكل في الجزء بالبديهة سيما وان يكون كل واحد واحد من المعاني
يكون الوحدة جزء له لا يكون حال التباعد بينها البتة وبالجملة ثبت
البديهة بثبات عدم وجدان العلاقات المعتبرة في المقام فتم
ومما ذكرنا ظهر ايضا فساد ما توهم غير واحد من المحققين من ان
الوحدة من عوارض الاستعمالات لا دخل لها في الوضع معللا
بان الواضع وضع اللفظ لمعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها
يستعمل في الوحدة تارة وفي اكثر اخرى والموضوع له في الصورتين
هو ذات المعنى وذلك لما عرفت من ان الواضع خصص اللفظ
الواحد من المعاني بخصوصها فاذا استعمل في غير الواحد بخصوصه
يكون استعمالا في غير ما وضع له جزما نعم اذا استعمل في الواحد المخصوص
بان اريد منه ذلك فقط لا الغير اصلا وان كان هو مع الغير
يكون حقيقة ايضا مثل اطلاق لفظ على الخل الذي يكون ممتزجا
بالعسل يكون حقيقة اذا اريد خصوص الخل منه لم يرد شيئا من
العسل معه اصلا وهو غير محل النزاع فتدبر وتامل بعضهم

بعضهم بالمسمى تعسف الخ لا يخفى ان لفظ التثنية والجمع صريح في التعدد
والتكرر ونص فيه فكل واحد واحد من مختصر الزيدين مثلا لا تعدد
فيه اصلا بالبديهة فكيف يصير اثنين وما لم يصر اثنين كيف يوجد
ليس بواحد بل هو اثنين فالتكرر والتعدد لا بد منه في تحقق معنى
الاثنينية فلا جرم يكون كل منها باعتبار كونه مسمى موضوعا له
وامثال ذلك متعدد او متكرر فتعين كون المراد المسمى بزيد ونحوه
فكيف يكون تعسفا بل انكاره تعسف مع ان القياس في اللغة
باطل عند القايل بالقياس في الشرع ايضا مع انه قياس مع الفارق
لان العلم محال تعدده مضافا الى ان واضع العلم غير واضع لفظ
التثنية والجمع بلا اطلاع له مع ان المتبادر من لفظ القرء الطهر
والحيض على البديهة وكذا القروء ونحوهما والاجماع واقع
على ان المراد احدهما وان العدة اما ثلثة اطهار او ثلثة احيض
لا غير لا الى ابطال اصل الاستعمال الخ قد عرفت انه يرجع الى
ابطال اصل الاستعمال حيث يوجد الخ قد عرفت عدم وجود
العلاقة المجوزة من اين يجيء التعدد الخ فيه ان المفرد اذا
لم يكن متعددا اصلا فكيف يصير تثنية وجمعا الا ان نقول
بتعدد المفرد او كون التثنية والجمع بالنسبة الى غير المتعدد
كما قلنا في الزيدين ونحوه ان المراد المسمى بزيد لا يشترط
ان يكون الخ فيه ما عرفت من ان المراد لو كان نفس المعنى
وان كان مع غيره فالامر كما ذكرت وان كان المراد ذلك المعنى

مع غيره بان يكون الغير داخلا في المراد والمستعمل فيه فهو غير
ما وضع له جزما لان الموضوع له لم يكن فيه ذلك الغير بلا شبهة
الا ترى ان استعمال لفظ الكلي في فرده مجاز جزما مع ان الاستعمال
في الفرد المشترك حقيقة جزما   اذ الوحدة تتبادر منه
ما عرفت من ان المتبادر هو احد المعاني بخصوصه وكونه
جزئه غلط جزما مع انه لو كان جزؤه لكان المعنى مع هذا الجزء
معناه من جزء مدخلية شيء اخر البتة ولو كان هذا ايضا جزء ثم
لزم ان يكون له جزء اخر وهلم جرا فتدبر   ليس هو الماهية
او فيه ما عرفت من ان المعنى ليس الا الماهية لا بشرط شيء وكون
المعنى الماهية بشرط شيء غلط جزما وفرق واضح بين ان يراد
من اللفظ الماهية لا بشرط شيء وان كان متصلا او مقرونا
بشيء اخر بل وان لم يوجد الماهية الا بذلك الشيء ولم يتشخص الا به
ولا يفهم الا معه مثل العمى والفقر والجهل بالنسبة الى البصر والمال
والعلم وان يراد الماهية مع شيء زائد منها وامثال ما ذكر وغير
ذلك   والتحقيق عندي ان فيه ما عرفت في البحث السابق
مضافا الى ان المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة على ما
استدل به المانع مطلقا وما اجاب به المص ره من ان هذا انما
يتم اذا اريد المعنى الحقيقي اي المركب من نفس المعنى وقيد الوحدة
اما اذا الغي الوحدة صار المعنى مجازا باستعمال اللفظ في جزء
الموضوع له فلا يعانده القرينة لانها تعاند المعنى الحقيقي

الحقيقي لا المجازي وهذا فاسد لما عرفت من ان الوحدة ليس جزءا
للموضوع له وان بالغاء قيد الوحدة لا يصير استعمال اللفظ
الكل في الجزء مضافا الى ان القرينة تعاند نفس الموضوع له
لا مع قيد الوحدة بلا شبهة فان قولك يرمي يعاند نفس الحيوان
المفترس لا الوحدة   في الوجوب انه لا يخفى ان صيغة افعل
موضوعة لطلب الفعل ومعناها ليس الا ذلك الطلب فالوجوب
ليس داخلا في معناه لان المعنى ليس الا الطلب بعنوان عدم
الرضا بترك المطلوب وليس هذا معنى الوجوب لمجرد معنى
الصيغة ليس الا الطلب مع عدم تجويز الترك ونحوه والواجب
ما لا يجوز تركه ومقتضى الدليل الاول ان المولى اذا قال لعبده
افعل فلم يفعل عد عاصيا وهذا لا يقتضي ان يكون معنى صيغة
مط للوجوب بل صيغة افعل من المولى لعبده والجواب ان
في المقام نزاعين احدهما ان صيغة افعل هل هي موضوعة
لطلب خصوص العالي من الداني او اعم منه فيشمل الدعاء
والسؤال والالتماس ايضا لان الطالب ان كان عاليا في
المسؤول دانيا فهو الامر وان كان عكس ذلك فهو السؤال
وان كانا متساويين فهو الالتماس والنزاع الثاني ان الطلب
منها هل هو مجرد الطلب ام بعنوان عدم الرضا بترك المط
ام مع الرضا به الى غير ذلك مما ذكره المص والمص اختار في النزاع
الاول كونها حقيقة في الامر للتبادر من الاطلاق وللاعتذار

في مقام الالتماس بعد قول افعل من غير وامثال ذلك من العرب
وامثالها في الفارسية كستاخي وامثاله ولهذا اسند الدليل
المذكور لان المولى انما يكون غالبا مع ان كلام الاصولي انما
هو في اوامر الله تع وهي في اعلى درجة العلو ولم يقل احد
بالفصل بين العالي والعالي فمراد المصر ان صيغة افعل موضوعة
حقيقة في طلب العالي من الداني بعنوان عدم تجويز الترك
ولما كان عدم تجويز الترك من العالي الواقعي يوجب عدم
تجويزه واقعا عبر عنه بالوجوب تنبيها على ما ذكرنا واستدل
بما استدل واعترض عليه بان الاثم الذم وعد العصيان
بمجرد نفس الصيغة بل لعلهما من جهة القرينة الظاهرة في عدم
تجويز الترك مثل العطش عند طلب الماء والجوع عند
طلب الماكول وامثالها والجواب انا نرى الذم وعد العصيان
بمجرد قول افعل من دون اطلاع على نفس المطلوب اصلا
فضلا عن الاطلاع على القرينة المزبورة على ان العقلاء يذمون
بالترك معللين بان المولى قال لك افعل لم ما فعلت وكذا
حال المولى يعاقب ويعترض باني قلت لك افعل لم ما فعلت
وامثال ذلك من دون اشارة الى القرينة اصلا ولو كان السبب
هو القرينة لكان اللازم التعليل بالقرينة خاصة من دون
مدخلية القول المذكور مع انهم لا يشيرون ام الى القرينة
فضلا عن جعل العلة خصوص القرينة ولا يخفى ان الدليل

الدليل انما هو في صورة يقول المولى فمن الان فافعل كذا و
امثال ذلك مما يفيد الفورية لما سيجيء من ان الامر لا يقتضي
الفورية ولذا لو قال العبد افعل ان شاء الله تع عند عدم القرينة
على الفورية ولا يقوم ذلك الوقت لا يعد عاصيا اذ لم يظهر
من المولى ارادة الفورية فتدبر   فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته اه اقول لا يخفى ان عدم كون الاستفهام على حقيقته
لا يقتضي كونه للانكار لاحتمال كونه للاقرار بسبب الترك حتى
يعاقب عليه باللعن وغيره ايضا مما فعله اذ مجرد العصيان
لا يقتضي ذلك فكيف يكون على مجرد الترك ويشهد عليه ما في
بعض الايات من قوله تع فاستكبر وكان من الكافرين وغير
ذلك مما هو ظاهر في كون ذلك من جهة نفس الاستكبار حيث
قال تع من اول الامر فاستكبر وكان من الكافرين من دون وساطة
مجرد الترك ولذا لعنه ايضا فلو سلمنا كونه للانكار ولا يلزم
منه كونه بمجرد الترك بل لاجل الاستكبار كما يؤيده لفظ سؤال
عن حقيقته ما يقتضي تركه وبظهور الايات   لا معنى لندب
الحذر اه اقول هذا الامر ليس للوجوب قطعا لعدم العقاب
بترك الامتثال فيه كما يظهر من قوله تع وان تصيبهم فتنة او عذاب
اليم اذ يتبادر من ذلك بان من لم يحذر لا يصيبه ازيد مما ذكر وان
اصابه ما ذكر انما هو من جهة مخالفة امره ثم فلو كان الامر بالحذر
واجبا لكان على تركه عقاب اخروي على التعيين فتعين كون هذا

الامر ارشاديا والامر الارشادي ليس على الوجوب بل على الاستحباب
كما هو مسلم سلمنا لكن يلزم تعيين الاليم لا الترديد بينه وبين
الفتنة الدنيوية اذ لا نم كونها عقابا على الترك بل لعله من
الحوادثات الزمانية والافات الفلكية التي على اجلها تابعة
امر الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك كما لا يخفى سلمنا لكن لعله من جهة
الاعراض الذي دل عليه كلمة عن كما اعترف به والاعراض عن
الحكم الشرعي حرام وان كان اباحة فضلا عن المستحبات سلمنا
كونه لمجرد الترك لكن لا يصح التحذير عما يحتمل الضرر بل هو اولى
بالتحذير مما يتعدى من ضرره فاذا كان مخالف امره غير معذبا
قطعا من جهة كون العذاب على الترك ماخوذا في معنى افعل
فلا يناسب الامر بالحذر عن ان يصيبهم العذاب بل المناسب
ان يوعد في مخالفة العذاب البتة فلا يخالف حتى يكون معذبا
على الجزم بل يقال على مخالفة امره العذاب مطلقا فاذا صح التحذير
من المحتمل لم يدل على كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب
لاحتمال كونه مشتركا بينه وبين غيره كما قال به القائلون بالاشتراك
لفظا مع ان الاصل والظاهر عدم تحقق الجزم فلا يعارض اصالة
عدم الاشتراك والمجاز لما ستعرف وعلى تقدير المعارضة لا نم
تحقق الاغلبية بل يتعين الاشتراك المعنوي وهو ايضا قابل للحذر
عن احتمال الضرر اذ ربما كان في تركه مطلوب احتمال ضرر سيما
وهو غير متعين في كونه العذاب بل الفتنة على حسب ما عرفته فتدبر

فتدبر قال ركعوا الخ لا يخفى انه لو تم ما ذكره لزم ان يكون
افعل حقيقة في الوجوب اي شخص يكون القائل بالنسبة الى اي
شخص وان لم يكن امر الا نتعرف واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
من دون عناية في القائل اصلا بانه من العالي ويقول للداني مع
ان الحديث الضعيف المصرح بوجوب شيء لا يكون حجة فضلا
ان يوفى افعلوا فتعين كون الذم على ترك الركوع لا ترك صيغة
افعل من حيث هي هي كما هو واضح سواء قلنا بان المراد ركوع
الصلوة او الخضوع والانقياد ولذا قال الشيخ اذا قيل لهم
اركعوا مع ان مثل هذا الذم يكون منحصرا الى الخصوص الواجب
محل تامل سلمنا لكن احتمال الحرمة يكفي كما هو مذهب القائل
بالاشتراك مع ان الظاهر من قوله تعالى بعده بلا فصل ويل يومئذ
للمكذبين يكون عدم ركوعهم من جهة التكذيب فتم حجة
القائلين للقدر المشترك اعني طلب البحث وسيجيء التحقيق
في مبحث المرة والتكرار ان شاء الله تعالى يستفاد من تضاعيفه
اقول فيه نظر من وجوه الاول ان هذه الحالة انما حصلت للمعم
ره بملاحظة مجموع ما صدر منهم من الاخبار الكثيرة غاية الكثرة
البالغة الى حد اورث ما ادعاه من التزلزل ومن اليقينيات
ان كل شخص من رواة الاخبار لم يكن مثل المعم في حصول
هذه الحالة من تتبع مجموع الاخبار المذكورة من حيث المجموع
بل لعله لم يحصل له ملاحظة خبر منها فضلا عن المجموع كما هو

واضح فكان لا يفهم من مجرد الصيغة الامر منهم سوى الوجوب بمقتضى
الادلة الدالة على كونه للوجوب كما هو الحال في سائر الفاظهم و
عباراتهم وكذا اوامر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله ومن اليقينيات
ان العبرة بفهم الراوي وانه هو الحجة لانه المخاطب لا فهم غيره
سيما بعد الازمنة الكثيرة والاختلافات والاضطرابات الشديدة
والثاني ان صيغة العام استعمل في الخاص الى ان اشتهر عند
الجميع من الفحول انه ما من عام الا وقد خص وتلقوه بالقبول
جميع الفحول وجعل جمع منهم ذلك سببا لعدم بقائها على الحقيقة
وعدم الوثوق به وسيجيء من المصنف ره تصريحه بعدم التزلزل
اصلا وانها باقية على حقيقتها لتبادر العموم فكيف في المقام
اختار التزلزل وعدم البقاء على الحقيقة مع انه لم يشتهر انه
ما من امر من الائمة عليهم السلام الا وهو مستحب ولم يقل به احد
فضلا عن تلقي الكل بالقبول الثالث ان الاخبار المروية
لنا كادت ان يكون كلها لا يخلو عن تاويل او توجيه او رد ولم يصر
ذلك سببا لارتفاع الوثوق منها بل هو باق على حجية ظواهرها
عند المصنف وغيره من المحققين في غاية الوثوق فعدم ارتفاع
الوثوق في المقام بطريق اولى ثم اولى كما لا يخفى الرابع تتبع تضاعيف
اخبارهم عليهم السلام يكشف عن بقاء اوامرهم على حالها كما وامر غيرهم
مثل قول المص لهشام بن الحكم اذا امرتكم بشيء فافعلوا وقول زرارة
انما قال الله لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا الى غير ذلك من الاخبار

الاخبار كما لا يخفى على المطلع الخامس ان منا القدماء والمتاخرين
لم يفرقوا اصلا بين الاحاديث الائمة عليهم السلام والقرآن واحاديث
الرسول صلى الله عليه وآله في الاوامر وكونها حقيقة في الوجوب البتة سواء
فيهما واجمعوا على الحمل على الوجوب كما صرح به السيد ره في احتجاجه
واعترف المصنف ره بحجيته ومن اليقينيات عدم تفريق احد من الفقهاء
اوامر الله ورسوله والائمة عليهم السلام بلا شبهة وان البناء كان على
عدم الفرق في جميع الاعصار والامصار بلا اخفاء واستناد
السادس ان اكثر اللغات مجازات وان كل حقيقة لها قريب من خمسة
عشر مجازا ومع ذلك بناء العرب على اختيار المجازات لما فيها
من الحسن وفور اللطافة والفصاحة والبلاغة والملاحة اصلا
بل هي على غاية ومع ذلك المستحبات في غاية الكثرة بل الواجب في
جنبها ليس الا مثل القطرة في جنب البحار والروايات ايضا كثيرة
غاية الكثرة فيها بيانها والائمة عليهم السلام ايضا كثيرون فلا ريب في تحقق
الكثرة المذكورة فتدبر لنا ان المتبادر احتج القائل بكونها
حقيقة في الطلب بمثل ما احتج به المصنف ره للمقام بان المتبادر
منها ليس الا نفس طلب المصدر والمبدء ولا يخطر بالخاطر المنع
والترك اصلا فضلا عن المنع عن الترك وفيه ان المنع عنه من
الاجزاء العقلية وهي لا تخطر بحسب المفهوم مثلا اجزاء الانسان من
الجوهرية والقبول للابعاد والنمو وغيرها نعم بحسب المصداق
يقينا نعلم ان جوهر الخ بل الاجزاء الخارجية ربما لا يخطر اصلا مثل

عرفي ما ساد فيها وبحوه فكذلك المقام اذ من مجرد اخطار قول الفعل
بالبال لا يخطر مفهوم اللفظ والكلمة والوضع والانشاء وكونه
صيغة الامر الى غير ذلك مع القطع بانه الى غير ذلك ومن ذلك
كونه موضوعا للطلب العالي من الداني وكون الطلب بحيث
لا يرضى الطالب بتركه مطلوب وليس له اسم مخصوص يجوز تعبيره
بذلك وبالمنع من الترك وبعدم تجويز الترك وبعدم الرخصة
له وامثال ذلك كما ان الترك ايضا ان يعبر عنه بعدم الفعل وعدم
الاتيان به الى غير ذلك ومما يشير الى ما ذكرنا ان الامر الذي يكون
للوجوب قطعا ووفاقا لا يخطر بالبال مفهوم المنع من الترك
فان قلت الاصل عدم الزيادة بحسب المصداق ايضا حتى
يثبت الوجوب وما يتمسك به المصنف من الايات ففيه ما مر واما
قول المولى لعبده افعل فلم يفعل عد عاصيا ففيه انه ضرب ما ورد
في الاخبار ان امير المؤمنين ع قال لقنبر البس اللباس الجيد
ودع الردي لي فلم يرض قنبر ورد عليه بان الجيد يناسبك
والردي يناسبني ولم يقل احد بانه عصيان من قنبر بل هو
مدح له وكذلك الحال في انه ع كان يامر بعدم ادخال شيء في ماكوله
يوجب لذة ما او لطافة ما وكان يدخله في كيس ويختمه
كي لا يدخل الحسنان عليهما السلام وبحو هذا من مخبره فيه
ذلك الى غير ذلك من امثال ما ذكر ولا شك في عدم كون امتثال
هذه المخالفة عصيانا عرفا مطلقا وهو نفع منه عن الحاجة الى شيء

شيء والانتفاع بشيء ونحوهما فمن اين يكون حال المولى
والعبد ايضا من بذل الجهد فلم يفهم انه بد من مجرد الطلب كيف
يكون عاصيا بالمخالفة قلنا المتبادر عرفا هو الوجوب لما مر في
من الادلة ومنها الاخبار الدالة عليه واستقراء تلك الاخبار واتفاق
القدماء في المتاخرين في الاعصار والامصار الا من شذ ممن
ظهر توجهه واما من بذل جهده فان كان واصلا درجة الاجتهاد
واعيا به لبطريقته فهو معذور كما هو الحال في غير المقام
مما هو مسلم ومبرهن عليه ان كل من بلغ رتبة الاجتهاد
واجتهد لنفسه ايضا يكون مكلفا بما ادى اليه اجتهاده والله يعلم
اذ لو كان كل امر يعني انه لو كان حقيقة في المرة لكان في ترك
المرة وهو الاتيان ثانيا وثالثا وهكذا ترك الامتثال الجزما
لترك المرة المطلوبة وهو فاسد جزما لبقاء الامتثال عرفا
وعدم الفرق بينه وبين ما لو اقتصر على المرة وترك غيرها بالمرة
سواء قيل باتحاد الامتثال في الصورتين وعدم التفاوت فيه
اصلا او التفاوت بان يكون في الثانية امتثالان وفي الثالثة
امتثال ثالث وهكذا وعلى الاول فهل الثاني او الثالث ايضا
لغو عبث اولهما مدخلية في الامتثال وان المدخلية ما هي ولما
كان المانع في مقام المنع لا يجب ان يكون له مذهب اقتصر
المصنف على ما ذكر وان كان مثبتا العدم كون الامر حقيقة في المرة
واحتمال تعدد الامتثال باطل لان امتثال الواجب فيكون على

تركه العذاب فيقتضي ذلك عدم جواز الاكتفاء بالمرة بالمرة اصلا
فيصير قولا بوجوب التكرار الا ان يقال الواجب هو الراجح فعله
الممنوع تركه والجزء الاول مطلق سواء كان في ضمن المرة
او المرتين او المرات بخلاف الثاني فان الترك بالمرة لان
المكلف لا يعاقب الا اذا ترك فاما اذا اتى به ثم تركه بعد ذلك
فلا عقاب عليه اصلا فاي وقت اتى به يكون اتيا للراجح تاركا للترك
فتدبر واحتمل ان يكون الثاني والثالث مثلا لعوامل تشريعها
سيما اذا كان عبادة واحتمال رجوعه الى الواجب التخييري بناء
على ان الايجاد في ضمن المرة فقط او المرتين كك او ازيد
كك كل واحد منها فرد لايجاد الطبيعة من غير ترجيح واحد
منها على اخر وذلك فاسد ايض اذ لا معنى للتخيير بين الزائد
والناقص اذ بمجرد الاتيان بالناقص امتثال وبرائة ذمته
الا ان يقال برجوع ذلك الى التخيير بين قصد الزائد والناقص
وانه متى قصد الزائد لزمه فيجوز له ان يكتفي بالناقص وكذا
الحال بالقياس الى كل مرتبة من الزيادة والنقصان وهذا ايض ذلك
خلاف ظ الاخبار وطريقة اهل العرف فتدبر الرابع
ان هذا ان حمل الامر في الايتين على الوجوب يوجب اخراج الاكثر
وبقاء الاقل وهذا فاسد عند الاكثر لان المستحبات اكثر
من الواجبات بمراتب والواجبات الغير الفورية اكثر من الفورية
ايض بمراتب فتعين الحمل على مجرد الطلب سيما مع العلم بمطلو

بمطلوبية المسارعة في كل المستحبات والواجبات الغير الفورية
في صيغة الامر اذ لا معنى للمسارعة الى الفور كما صرح به مع
ان المسارعة والاستباق مقولان بالتشكيك قابلان للدرجات
والواجب لا يقبلهما بل المستحب يقبلهما مع ان كل منا مكلف
بالمسارعة بالنسبة الى الاخر والسبق عليه فكيف يتمشى الوجوب
فيهما بالنسبة الى الكل فتدبر جدا اذا قلنا الخ مقتضى ظاهره
ان هذا الاشكال والتحقيق في دفعه انما يكونان على فرض
افادة صيغة الامر ومعلوم انه ليس كك لان الواجب الفوري
محقق في كثير غاية الكثرة وان لم تفد صيغة الامر الوجوب
وهو واضح فتدبر ولا يخفى فوائده اقول هذا المحل تامل
لان القائل بان القضاء تابع للاداء قائل بان الموقت اذا فات
يجب قضاؤه لان المطلوب شيئان اصل الفعل وكونه في وقت
معين فبفوات الثاني لا يفوت الاول لان الميسور لا يسقط
بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله وهما مرويان عن امير
المؤمنين ع ولقول الرسول ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه
ما استطعتم وللاستصحاب فيجعل الاجزاء العقلية مثل الاجزاء
الخارجية ومنزلها منزلها فلعله في المقام ايض يبنى على ذلك
ويكون احتجاجه بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على
الاطلاق نظرة الى ما ذكرنا والا فلا وجه لما ذكره اصلا كما
لا يخفى بل المقام اعلى لان الموقت بتعيين خاص بخلاف الفوري

فانه اعم من الفور الحقيقي والاضافي اي خصوص الشخص الاول من
الزمان بعد الامر والاعم منه كاداء الدين والحج ونحوهما والثاني
اقرب الى الطلب الطبيعي المتبادر من الصيغة فان الامر اقتضى
ايجاد الطبيعة بعد امره به والايجاب معناه جعلت واجبا
الواجب على تركه العقاب فالمطلوب ايجاد الطبيعة في اي
وقت يكون بعنوان الوجوب فاتصافهما بالوجوب في اي وقت
كان يقتضي ان يكون على تركه العقاب ومقتضى هذا الفور
الذي ذكرناها مضافا الى الاستصحاب الاترى انهم اضطربوا
في تصحيح الواجب الموسع بارجاعه الى الواجب المخير بين فعله في
هذا الزمان او فعله في الزمان المتصل به من الزمان المتاخر
وهكذا الى اخر الوقت او بين فعله في هذا الزمان وعزمه في
الفعل بعد هذا الزمان ومنهم من انكره وقال الواجب هو الذي
يكون في اخر الوقت فقط وتقديمه من قبيل تقديم الزكوة
ومنهم من خصص الواجب باول الوقت فقط وجوز التاخير
مثل القضاء الا ان يقال ان المتبادر منه ليس الا المنع من الترك
بالمرة لا في كل زمن زمن فتم جدا لكن الذي استدل به
المص للدلالة الامر على الوجوب هو ان المولى اذا قال لعبده
افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وظاهره الدلالة على الفورية
ايضا الا انه مضى منا التحقيق في ذلك فلاحظ وكيف كان ما ذكره
المص ره بقوله فمن اعتمد لحظ الفساد كان الفور الذي يكون

يكون بعض مدلول الصيغة على القول به غير مختص بالشخص الاول
بالبديهة كما هو مقتضى ادلتهم بل عرفت ان كونه بالمعنى الاعم
اولى بل ومتعين كما عرفت فلو لم يكن الحق مع القائل بعدم الفورية
بمجرد التراخي في الشخص الاول لم يكن الامر بالعكس بل العكس
فاسد ويتادى به سائر ادلتهم فان النهي وان افاد الفور
لكن افاد الدوام ايضا والانقطاع في الوقت الثاني مع ان الاستصحاب
ايضا يقتضي عدم الانقطاع وبقاء الفورية ايضا على حالها
فتم وكذا الحال في مثل زيد قائم وغيره فان ما دل على خصوص
الزمان الحاضر والانقطاع بعده قليل بالنسبة الى غيره فكيف
يكون هو الاغلب الى ان يظهر من الاستقراء الحاق ما لا يعلم
حاله به والمستدل لم يستدل بالقياس حتى يجاب بان القياس
في اللغة باطل واما دليلهم الثالث فهو ايضا لا يقتضي الانقطاع
بلا شبهة بل عدم الانقطاع وبقاء المطلوبية انسب كما عرفت
وكذا الحال في الدليل الثاني فتم واما الدليل الاول فقد عرفت
حاله ومرادهم منه فان المولى لا يطلب من عبده السعي الا للداعي
وبمجرد تاخيره عن اول وقت الامكان لا يصير سببا لزوال الداعي
والاصل والظاهر بقاؤه الا ان يعلم الزوال وطلبه ايضا لم يكن
مقيدا باول وقت الامكان فقط بل مطلق شامل لغيره ايضا
فهو يقتضي الفور بالمعنى الاعم كما عرفت ومعلوم ان المستدل ليس
نظره الى القرينة وهو العطش بل الى ان مفهوم الصيغة من حيث

هو هو يدل على الفورية وعرفت ان دلالتها كدلالة الامر الجهرية
التي ذكرناها مع ان زوال العطش بمجرد التاخير زاول الوقت
فاسد يقينا فيكون الاتيان بالماء بعده مطلوبا ايضا يقينا
ومما ذكر ظهر انه فرق بين قول افعل فورا وبين افعل فان
فورا في الاول قيد ظرفي وكون افعل ليس على اطلاقه بل مقيد
بالفورية خارج عن الفورية بخلاف الحال في هذا القيد اذا
قلنا بانه يفيد الفور فانه مطلق يفيد الفور المطلق الاعم من
جهة العقاب على الترك المطلق الغير المقيد بزمان دون زمان
حتى يصير مختصا بخصوص الاول مخرجا غيره عن المعنى فانه فاسد
بالبديهة   بحيث يعصي لو فيه ان المسارعة والاستباق لا
يقتضيان الفور بالمعنى الاخص بلا شبهة بل يقتضيانه بالمعنى
الاعم كما هو واضح   لان التعليق اه فيه ان الواجبات كلها
لها اسباب فكيف يقول الامر بالمسبب نادر   وانه اه فيه
ان اثر الشك فيه وفي غيره واحد من غير تفاوت اصلا كما لا يخفى
ولم يوجد فرق اصلا بينهما   لنا انه اه فيه انه لو تم لزم ان يكون
الامر في السبب ايضا كذلك من دون تفاوت اصلا اذ لا يلزم من الامر
بالمسبب الامر بالسبب ايضا ولا دلالة له اصلا لا مطابقة ولا تضمنا
ولا التزاما ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب
بان يقول مطلوبي ليس الا هو المسبب خاصة   نال الخطاب
براءة فيه انه عند الشيعة ان الشارع حكم في جميع الامور بحكمه

بحكمه في جميع الامور ولم يدع شيئا بغير حكم منه فيه واخبارهم متواترة
بعد قوله تعالى فيه تبيان كل شيء وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
حكم الشارع جزما حكم هذه المقدمة فلا يخلو اما ان حكم بعدم
جواز تركها فيثبت مطلوب المستدل او حكم بجواز تركها فيلزم
صدور العبث منه تعالى علوا كبيرا مع ان الشارع هو الله تعالى
لا يخفى عليه شيء اصلا ولا يصدر عنه الغفلة بالمرة فثبت قول
الاكثر لا يقال يجوز للحكيم ان يقول يجوز الترك لنفسها وفي
نفسها وان لم يجز تركها لاجل تحقق ذي المقدمة لانا نقول
ليس مرادهم الا الوجوب للغير بلا شبهة لا الوجوب النفسي
بالبديهة فايجاب ذي المقدمة ايجاب للمقدمة لاجل تحقق
ذي المقدمة كالوضوء والغسل والتيمم ونحوها مما هو واجب
لغيره لا لنفسه فمحصل كلامهم ان الوجوب الشرطي لا يرجع الى
الوجوب الشرعي البتة اذا كان الشرط شرطا للواجب الشرعي
لا المستحب الشرعي مثل الوضوء ونحوه للنافلة وكذلك في
شرط المباح الشرعي بان يكون اباحته شرعية لغيره مثل اذن
صاحب المال في التصرف في ماله وغير ذلك وكذا الحال في
شرط المكروه شرعا والحرام شرعا فان جميع الشروط لا ترجع
الى الوجوب الشرعي اصلا ولا يصير واجبة للغير مطلقا ولذا
يقولون الوضوء لا يجب الا للصلوة الواجبة والطواف
الواجب ومس كتابة القران ان وجب لان مس القران على

المحدث حرام فاذا وجب وجبت الطهارة لكلان مقدمة الواجب
واجب شرعا فيكون الوضوء واجبا لغيره كما هو الحال في وجوبه
للصلوة والطواف وبالجملة ما ذكرنا واجب ومما ينادى بما
ذكرناه انهم يقولون ليس على ترك المقدمة عقاب بل العقاب
على ترك ذي المقدمة من قبيل اجزاء الصلوة من تكبيرة الاحرام
والقراءة والركوع والسجود وغيرها اذ لا شك ولا تامل
لاحد في وجوب تلك الاجزاء شرعا مع ان العقاب ليس
الا على ترك الصلوة فحال شروط الواجب حال الاجزاء عند
المشهور من دون تفاوت بينهما فان الوضوء عندهم واجب
للغير شرعا كالركوع وفرق واضح بين الواجب للغير شرعا
وكون الشيء شرطا لتحقق شيء والواجب للغير راجح ومطلوب
شرعا ومطلوبية عنده بحيث لا يرضى الشرع بتركه لتحقق ذلك
الغير الذي هو الواجب لنفسه شرعا كالركوع وغيره من اجزاء
الصلوة بخلاف الشرط اى كون الشيء شرطا لتحقق الواجب لنفسه
او المستحب او غيرهما فظهرت الثمرة في هذا النزاع فان الشرط لا يجب
ان يكون واجبا لغيره اى لا يجب ان يكون راجحا شرعا ومطلوبا
للشارع مط بل ربما امكن ان يحصل وصلة الى تحقق واجب
فتدبر هذا ولا نزاع لاحد من الشيعة والمعتزلة في ان الواجب
للغير شرعا لا يمكن ان يصير حراما بل ولا مرجوحا كالواجب
لنفسه شرعا كما سيجيء من المص ره مبحثه وجوازه فيه ان

ان العقل اذا علم ان الشرع اوجب ذي المقدمة وعلم ان حكمه
مطابق لحكم العقل فعلم ان ذي المقدمة نفعه ترك عقلا
وان تحققه فرع تحقق المقدمة وبتركها يتحقق القبح عقلا او
شرعا مع جميع ذلك كيف يجوز تركها مع ان تجويز تركها عبث
لا يصدر عن الحكيم والعقل ايض والبناء على ان العقل ان لم يعلم
ايجاب الشرع يحكم بالجواز لعدم علمه بما فعل الشارع ان ينتفع
فيه لان حال من حال التجويز ترك الفرائض من الصلوة والصوم
والحج وغيرها فتدبر جدا وتمام التحقيق بما يجيء في بحث عدم
جواز اجتماع الامر والامر فلاحظ ثم اعلم انه ربما يظهر من الدليل
الاخير وجوابه كون استحقاق الذم على ترك المقدمة ثمرة
للنزاع في هذا المقام بل واستحقاق ايض كما يظهر من حاشية
المص ايض وببالي انهم صرحوا بعدم النزاع في عدم استحقاق
العقاب في ترك المقدمة بل اتفقوا على ان العقاب لا يكون
الا على ترك ذي المقدمة فقط ومعلوم ان الامر كان فات
تارك الصلوة مثلا لا يعاقب على ترك الالف في تكبيرة الاحرام
وعلى ترك اللام على حده وعلى ترك الالف بعده كان وعلى ترك
فتح الالف كان وعلى ترك تقديم الالف على اللام كان وعلى
ترك تقديم اللام على الالف الاخير كان الى غير ذلك من الترتيبات
كل واحد واحد على حده كان وفي غير ذلك من اجزاء الحمد والسورة
وغيرها الى اخر الصلوة فانها تصل من العدد بحيث لا يحصى

كثيرة وكذا الحال بالنسبة الى كل شرط شروط واجزائها وترتيبها و
كذا الحال في مقدمات تلك الشرايط ومقدمات مقدماتها
وهكذا الى ان يتحقق ما لا نهاية له ومن البديهيات عدم العقاب
كل وانه ليس الا على ترك الصلوة كما هو منصوص الاخبار المتواترة
فيها وفي غيرها من الواجبات التي وبالجملة الواجب لنفسه يكون
العقاب على تركه نفسه والواجب لغيره يكون العقاب على ترك
ذلك الغير كاجزاء الصلوة والوضوء ونحوهما والواجب
للنفس والغير كالايمان يكون العقاب على تركهما جميعا و
الوضوء ونحوه على راى القائل بالوجوب لنفسه يكون
مثل الايمان وعلى المشهور ليس الا واجبا لغيره فقط والفرق
بين المذهبين هو ما ذكرناه ولو كان على ترك المقدمة
ايضا عقاب لم يكن فرق فتدبر جدا ثم اعلم انه ظهر مما ذكرنا في
هذا المبحث انه لا نزاع في وجود مقدمة واجب يكون واجبة
ايضا كاجزاء الصلوة وبعض شرايطها مثل الوضوء والغسل
والتيمم لقوله تع اذا قمتم الى الصلوة الاية وللاخبار بل لا تامل
لاحد في وجود الواجب لغيره بل ربما كان من ضروريات الدين
بل لا شبهة في كثرة وجودها بل ولا نهاية لكثرته وانما النزاع في
ان ايجاب ذي المقدمة هل يوجب ايجاب المقدمة ام لا بل
ايجابها حيث ورد دليل عليه خاصة وربما يظهر من المصنف
بعض عباراته في مبحث ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد

الضد ام القول بنفي وجوب المقدمة مطلقا ورأسا وغيره ما فيه
فلاحظ وتامل على القول براءة غير ما عرفت من انه لا نزاع في
وجوب مقدمة الواجب في الجملة بل كثيرا بل وغاية الكثرة وانما
النزاع في امر اخر وربما كان الظ من الاخبار بل الايات ايضا
الامر بقطع المسافة في الحج فيكون واجبا شرعا ووفاقا وسيجيء
اتفاق الشيعة على عدم جواز اجتماع الامر والنهي في الواحد
الشخصي وايضا في بحث وجوب المقدمة اختار المشهور الوجوب
شرعا وتنازعوا مع من لم يقل به واحتجوا عليه ومقتضى حججهم
الوجوب الشرعي موافقا لمقتضى دعويهم والواجب الشرعي
هو طلب الشارع الفعل مع نهيه عن تركه كما هو المعروف المشهور
بلا خفاء فلو كان مراد المدعي للوجوب غير المعنى الشرعي لم
يكن منه مخالفة مع النافي لانه ما نفى الا المعنى الشرعي كما هو الظ
ولو كان نزاعهم في امر اخر فلا بد لهم من ان يبينوا محل النزاع
ومورد النفي والاثبات ويثبت المثبت بدليله خصوص ذلك
الامر ولا بد من ان يبينوا ثمرة النزاع بلا شبهة فاذا كان هذا
الوجوب خالياً عن الطلب بالمرة غاية الامر انه لا يمكن تركه
وهو بعينه قول النافي للوجوب وان كان مراد المثبت انه
في تركه عقاب اخر وان لم يكن هذا واجبا شرعا فمع وضوح
ركاكته فكيف يقول به معظم فقهائنا بل كاد ان يكون كلهم
وقد عرفت انهم لا يقولون بعقاب اخر بل وصرحوا بذلك كما

بيناه في حاشيتنا على شرح المختصر مع نهاية وضوح فساد القول
كما مر اليه الاشارة فاى دعوى بينهم واى نزاع واى ثمرة
لنزاعهم وايضا اذا كان مرادهم غير الوجوب لا جرم يكون
مرادهم الاباحة او الحرمة ونحوهما ولا شك في عدم امكان
جعل مرادهم ذلك والاحكام الشرعية منحصرة فيما ذكر ولا يمكن
جعل مرادهم غير الحكم الشرعي وايضا قد عرفت ان ثمرة
نزاعهم في مثل ما ذكروا من ان الوضوء واجب لمس كتابة
القران ام وجب وامثال ذلك ولا معنى لكون الوضوء ههنا
واجبا بوجوب التوصلي كالوضوء للصلوة والطواف
الواجبين فتأمل جدا والتحقيق ان لفظ الواجب يطلق على
معنيين الاول ما هو مطلوب غاية المطلوبية اى بحيث
يجرم تركه ويعاقب عليه سواء كان واجبا لنفسه كالصلوة
والصوم وغيرهما او واجبا لغيره كالركوع وغيره من اجزائها
والوضوء ونحوه والثاني ما كان وجوبه توصليا اى وصلة
الى المطلوب كانفاذ الغريق واطفاء الحريق وفعل ما به
نظم المعاد والمعاش من الصناعات ونحوها سواء قلنا بان
هذا الواجب لنفسه او لغيره او لهما معا كما هو الحال في الاول
وهذا يجتمع مع الحرام بلا شبهة كما يجتمع مع غيره من الاحكام
الخمسة بخلاف المعنى الاول فانه لا يجتمع معه ولا مع غيره من الاحكام
الخمسة من جهة التضاد الذي بينهما كما ستعرف في مبحثه والواجب

والواجب حقيقة في المعنى الاول كما هو ظاهر من تعريفه ومواقع
استعمال لفظه ومنها ما ستعرف في مبحث عدم جواز اجتماع
الامر والنهي وغيره وتمام التحقيق في ذلك المبحث فلاحظ ثم
اعلم ان قطع المسافة للحج ربما يكون مقدمة للواجب المطلق
وربما يكون مقدمة للواجب المشروط وربما لا يكون مقدمة
له اصلا ورأسا فكما ان في صورة انحصار القطع في النحو الحرام
يصير القطع مقدمة للواجب المشروط فكذلك في صورة عدم
الانحصار ولعله يكون ايضا كذلك عند القائلين بوجوب
مقدمة الواجب المطلق لا انه مقدمة للواجب المطلق و
حرام كما نسبه المصنف اليهم مع كونه خلاف تصريحات عباراتهم
كما عرفت وخلاف القواعد اليقينية عند الشيعة والمعتزلة
كما عرفت اذ لا مانع من انهم يقولون بان المقدمة الواجبة
ليست الا القطع بالنحو الحلال اذ يجب على المكلف القطع
بالنحو الحلال بلا شك ولا شبهة ولا يجوز القطع بالوجه
الحرام اصلا ورأسا بلا مرية الا ان المكلف اذا عصى ولم
يأت بالمقدمة الواجب عليه وقطع المسافة بالنحو الحرام
يصير حجه بالنسبة الى هذا القطع واجبا مشروطا وهذا
القطع بالنسبة الى حجه المقدمة الواجب المشروط واى مانع من
ذلك واى غبار عليه حتى يلزم المفاسد التي لا تحصى فغاية
الظهور في الفساد بمجرد التوهم المذكور فتدبر ويمكن اجراء

ما ذكر في كل واجب توصلي يكون حراما بان يتوقف الحرام فيه لمقدمة
للواجب المشروط كما ان الواجب صار واجبا مشروطا بالنسبة
الى هذه المقدمة فاندفع الاشكالات بحذافيرها وسيجيء تمام
تحقيقها في مبحث عدم جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد
ثم اعلم انه على القول بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد انما
هو في الواجب المضيق خاصة لان التوسعة يقتضي عدم النهي
عن الضد والمضيق بعد ما في كلام انما يتقبل الله من المتقين
ونحوه مما ورد في الاخبار يقتضي عدم قبول الضد وتارك
المامور به الا ان يوفق بالفرق بين الاجزاء والقبول لكن
يشكل ذلك في المستحبات لان اجزاءه هو الثواب وهذا
هو قبولها الا ان يوفق بقوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات
وامثاله مما ورد في الاخبار في المستحبات كثيرا غاية الكثرة
يقتضي القبول من المسيء ايضا الا ان يوفق القبول على سبيل
الالتزام انما يكون من المتقين واما القبول من المذنبين فبعنوان
التفضل ولذا ورد في بعض المواضع ان من فعل كذا غفر الله
تع ذنوبه ما تقدم منها وما تاخر ومستوجب الغفران ودخول
الجنة فلا يغتر الفاعل بذلك بترك الواجبات وفعل المحرمات
المشهور بين علمائنا الاصول من البديهيات يعرفها كل طفل صغير
فطبع الوجوب التخييري بانه يقول الاب اما ان تعطيني هذا
او ذاك لا بد من واحد منهما فلا وجه لتضييع العمر والقرطاس و

والمدار في مثله ورد الشبهات الواهية التي فساده بديهي
فان الواجب التخييري مغاير للمستحب لوجوب العقاب على
ترك الجميع ومغاير ايضا للواجب العيني لعدم تعيين الواجب
والتخيير بين واجب وواجب اخر ولا وجه لعدم الفرق بين
الوجوب على البدلية لا على التعيين وبين الوجوب على التعيين
لا على البدلية فقوله والقائلين اه فيه ما فيه لان ظاهرهم
انكار الواجب التخييري لان المتصف بالوجوب عندهم ليس
الا واحد لا بعينه وهو القدر المشترك بين الواجبات التخييرية
فيكون تركه بترك الكل والامتثال بالاتيان بفرد منه
وهذا بعينه الواجب المعين الكلي لان الواجبات المعينة
كلها كليات فتم جدا الامر بالفعل اه هذا ايضا كسابقه يعرفه
الجهال من الاطفال بالبديهة فلا وجه للتعرض للاشكالات
الواهية وتضييع العمر وغيره فان ظرف الواجب ربما يكون
ظرف مكان كالوقوف بالعرفة ونحوه وربما يكون ظرف زمان
كالواجب الموقت والظرفان ربما يكونان موسعين ازيد من
قدر المظروف كالوقوف المذكور ونحوه في الظروف المكانية
وصلوة الظهر مثلا من الزوال الى الغروب او قبله في الظرف
اذا كان ازيد من المظروف لا جرم يلزم خلو بعضه عن المظروف
بل وربما كان اكثره خاليا عنه بل ربما لا يكون المشغول
بالمظروف الا نادرا من الظرف كالامثلة المذكورة فاي

عنادٍ في الخلو المذكور واي اشكال فيه لانه ليس الا عدم المظروف
في جزء من ظرفه الموسع لم يصدق الا ترك الواجب في جزء
من ظرفه لا ترك نفس الواجب كما هو الحال في الوقتين
ونحوهما من دون تفاوت اصلا وراسا بالمرة كما هو بديهي
غير خفي نعم لو ترك الواجب في مجموع الظرف يكون على
ترك العقاب لانه ترك الواجب لا انه ترك في ظرفه على القول
الحق من ان القضاء فرض مستانف جديد لا تابع للادا
فتدبر الحق ان تعليق الاشك في ان الشرط ليس معناه
الا تعليق المشروط بشيء بحيث لو لم يتحقق الشرط لم يتحقق
المشروط به مثلا نقول قبض المجلس شرط في صحة الصرف
اذ معلوم ان معناه ان صحته موقوفة عليه لا يتحقق بدونه
سواء كان بالكلمة الاسمية كما قلناه وكقولهم الشرط في
صحة القبض ونحو ذلك او الفعلية كقولهم يشترط فيه القبض
او الحرفية كقولهم ان كان كذا كان كذا او نحو هذا وليس
الفارق سوى الاستقلال بالمفهومية وعدمه كما هو المحقق
مثلا قولهم سرت من البصرة او قولهم ابتداء سيري كان من
البصرة وانتهائه كان الى الكوفة لم يكن فرق بينهما غير
الاستقلال بالمفهومية وعدمها وهكذا الحال في كل ما كان
من هذا القبيل فالمفهوم من لفظ الشرط في الكل ليس الا ما هو
مراد العرب من هذا اللفظ وما وضع هذا اللفظ بازائه فالمفهوم

فالمفهوم هو مدلول نفس لفظ الشرط لا انه لما لم ينطق به
تصريح الفاظه وعباراته اي لم يقل ان لم يتحقق الشرط لم يتحقق
المشروط يسمى مفهوما والا فقد عرفت ان لفظ الشرط ليس له
معنى سوى ما ذكر بالبديهة كما هو الحال في مفهوم الغاية
كما ستعرف فان قولنا صوموا الى ان يدخل الليل معناه
ان وجوب الصوم منتهاه دخول الليل ليس بعده وجوب له
البتة وما ذكره السيد ره من جواز تخلف الشرط ونيابة شرط
آخر منابه غير مختص بالكلمة الحرفية بل يجري في الاسمية والفعلية
ايضا من دون تفاوت اصلا واثبات جميع شروط العبادات
والمعاملات بامثال ما ذكر من دون العبادات مع انه
لا ريب لاحد في ان معنى الشرط هو ما ذكرناه واعتبر السيد
كغيره شروط العبادات والمعاملات بالنحو المسلم عند الكل
ومما ذكرنا ظهر ايضا ان المفهوم عام كما هو المعروف من الفقهاء
لا انه لا عموم له كما اختاره غير واحد من متاخري المتاخرين
مثل صاحب المدارك ره وموافقيه محتجين بان الفائدة
يتحقق بالمخالفة في الجملة فلا دليل على الكلية لان العموم
فرع لفظ يدل عليه وهو هنا مفقود وفيه انه ان اردتم مطلق
الفائدة فالحق مع منكر الحجية لجواز كون الفائدة احد ما
ذكرتم في مفهوم الوصف حيث انكرتم حجيته وان اردتم فائدة
الشرطية فقد عرفتم ان فائدتها منحصرة في اشتراط المشروط

بالشرط وعرفتم معنى الاشتراط فاذا قلنا القبض شرط في صحة
الصرف هل لم يحصل سوى كون الصرف لا يصح مطلقا بغير
القبض كما عرفت المتعلقون على الصغرى او قول الشارع
يتكلم معنا على طريقة اهل العرف كما هو المحقق المسلم وعند
اهل العرف ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه الا ان يكون
قرينة ولذا لو قيل فلان واجب الرعاية او يعظم او امثال
ذلك لا يفهمون منه ان غيره ليس كذلك نعم فيه اشعار بالعلية
وربما يفهم بادنى قرينة التخصيص واخراج الغير كما هو الحال
في قيود التعريفات اذ يفهمون من كل قيد الاحتراز عن صنف
ففرق بين مفهوم الوصف والقيد الاحترازي في مقام
تعريف شيء مثلا اذا سئل السائل عن المعصوم ع في اي غنم
يجب الزكوة فقال عليه السلام في السائمة طول الحول المملوكة
كل المتمكن عن التصرف فيه كل الحول عن ذلك يكون المفهوم
حجة بالنسبة الى كل قيد فيه وربما يتوهم متوهم عدم حجية هذه
المفاهيم ايضا بل وان انضم اليه قراين اخرى تقتضي الحجية
مثلا ورد في خيار الحيوان الذي هو للمشتري خاصة مع
ان المشهور ان السائل سئل المعصوم ع ما الشرط في
الحيوان فقال ثلثة ايام للمشتري فقال ما الشرط في غير الحيوان
فقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا فتوهم الشهيد الثاني
ره وقوع دلالته بمفهوم الوصف وهو ليس بحجة وهذا منه

منه عجيب لما عرفت من ان القيد في مقام التعريف للاحتراز
جزما فكما في ثلثة ايام احتراز عن الاقل منها والاكثر كذلك
في للمشتري احترازا عن غير المشتري مع ان الظاهر من الايام
الاختصاص ثم انه لما سئل عن خيار غير الحيوان اجاب ع
باستداده بعد تحققه الى زمان الافتراق في خصوص المتبايعين
جميعا من غير خصوصية له بالمشتري كما انه من غير خصوصية
بثلثة ايام بل الى الافتراق بين خصوص المتبايعين والحاصل
ان معرفة اصول الفقه ربما يضر الغافل المغتر كما ان عدم
معرفته يضر الجاهل فلا بد من عدم الغفلة وعدم الغرور
فان قلت الخروج عن كلام الله تع والمعصوم ع حرام قطعا
ولو كان بمقدار عشر معشار راس شعرة بل واقل منه ايضا
وان كان بمراتب وهذا واضح مسلم فالمنكر للحجية مفهوم الوصف
ان يتعدى عن قوله في السائمة زكوة بان ادخل المعلوفة ايضا
فيها فلا شك في حرمته وفساده وان اقتصر على خصوص السائمة
كما هو مقتضى لفظها فاي فرق بينها وبين القائل بالحجية هنا
المفهوم قلت المنكر للحجية يقول بعدم الزكوة في المعلوفة من جهة
اصل البراءة ولو ورد ما يظهر منه العموم يقول بالحجية ايضا
عما ظهر منه بخصوصه الا انه في المقام وقع الاجماع على عدمها
في المعلوفة الا ان ما ذكر مع قطع النظر عن الاجماع واما القائل
بالحجية يقول بعدم الزكوة في المعلوفة من جهة الاصل وخصوص

ما ورد في السائمة فيها الزكوة ولو ورد ما دل على الوجوب في الغنم
بعنوان الاطلاق والعموم نقول بالتخصيص جزما وان ورد
بعنوان الخصوص يجعله معارضا ويرجع الى القطع في رفع
التعارض بالتاويل او الطرح واما اذا قيل ليس في المعلوفة
زكوة يجعله القائل بالحجية هذا المفهوم دليلا على وجوب الزكوة
في السائمة واما المنكر للحجية فلا يجعله دليلا عليه اصلا ووجوده
كعدمه بالنسبة الى زكوة السائمة فلا تغفل الاصح انه
قد عرفت التحقيق فيه في البحث عن مفهوم الشرط وانه لا وجه
للتامل في حجيته نعم نقول اختلف العلماء في ان الغاية داخلة
في المغيا ام لا والاصح عدم الدخول لان القدر الثابت الثبوت
لما ابتداء الغاية واما نفس الغاية فلم يثبت ولا يثبت الا بدليل
وفيه فيه لاصالة العدم اكثر مخالفينا الا شك في ان ما ذكر
تكليف ما لا يطاق مع علمه فيه عقلا وسمعا عند الشيعة والمعتزلة
واما الاشاعرة والجبرية فهم لا يجوزونه سمعا لا عقلا لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وغيره من الايات والاخبار والدليل
السمعي يقبل التخصيص فجوزوا المقام لما ذكروا من الادلة
وربما قيل ان الثمرة في هذا النزاع في مثل المرأة التي افطرت
يوما في شهر رمضان عمدا ثم حاضت في اثناء ذلك او صارت
نفساء او سافرت او نحو ذلك فهل يجب الكفارة ام لا وعند
المجوزين يجب وعند المانع لا يجب وفيه تامل فان الكفارة

الكفارة لعلها تكفر الذنوب والمفطر عاص مذنب قطعا
لانه مكلف يقينا بالعمل بالظن والظن كما هو الحال في سائر الظنون
والظواهر في العبادات وغيرها مثل الانساب والبينة وشهادة
الشهادة ونحوها وقد صرح السيد ره في المقام بان الظن
يقوم مقام العلم اذ جعله الشارع كذلك فيكون حاله عند
الاشاعرة والجبرية ايضا بل صار من المشهورات ان المرء
متعبد بظنه فاي فرق بين علمها بعدم الحيض ايضا الى
الليل والظن به كما يحرم عليه الافطار قبل الغروب في الاول
يحرم عليها في الثاني بل الان المتصل بان عرفها وبينها علم
بالعلم العادي بعد ذكرها اياه ووجوب صومه ويحرم افطاره
بل مع اليقين بالسفر والشروع فيه يحرم الافطار ما لم يصل
الى حد الترخص بل ويوجب الكفارة ايضا على ما اختاره من
المحققين مثل الدروس وغيره على انا نقول الكفارة فرض
جديد لا يكون تابعا للاداء كما ان القضاء كذلك على المشهور و
الاقوى ولذا لا يكون لكل ذنب كفارة ولا ملازمة بالبديهة
كما انه ربما يتحقق من غيره ذنب كقتل الخطاء ونحوه فلا وجه لجعلها
ثمرة هذا النزاع اصلا وان كان على تقدير التابعية ايضا
كذلك كما عرفت فتدبر جدا بل الذي يظهر من ادلة الاشاعرة
والجبرية انهم لا يقولون بان المكلف مكلف بايجاد هذا
المحال بعينه بل مكلف بما يمكنه ان ياتي به من الفداء ان كانت

او توطين النفس والعزم على ايجاده هذا الحال لا نفس الحال
والعزم على كونه مكلفا وقصد الوجوب مع تجويزه استحالة
وجوده وغير ذلك مما ستعرف فيعود النزاع لفظيا كما لا
يخفى   واقلها ارادة المكلف اقول هذا الاستدلال منهم
مبني على معتقدهم من ان الذي يصدر عن المكلف او لا
يصدر لا يمكن خلافه لانه الذي علم الله تع في الازل وكيف
يكون قادرا على خلافه لانه يلزم منه ان يصير علم الله جهلا
وهو مح بالبديهة ومستلزم المحال مح بالبديهة ولذا جعلوا
الارادة مشروطة بتمكن المكلف داخلة في محل النزاع فالقول
بانها ليست محل النزاع لا ينفع بمجرده في المقام بل لا بد من ابطال
معتقدهم في جعل علمه تع علة وهو مبرهن عليه في موضعه
وادعاء الضرورة مكابرة اه اقول الظ انه من بديهيات
الدين ان المكلف بعد وقت الصلوة وانقضاء زمان اربع
ركعات مثلا يعلم بانه مكلف بالظهر وعند انفجار الصبح
الصادق يعلم بانه مكلف بالعزم على الصوم والبناء عليه
آنا فآنا الى الغروب وقس عليهما غيرهما فلا يمكن انكار
هذا البديهي وتجويز عدم الوجوب بمنع البديهة عن العزم
والبناء المذكورين واما الواجب الموسع فحكمه ايضا واضح
في كونه مكلفا بعنوان الوجوب الموسع الى ان يتضيق
فالجواب انه مامور يقينا بالبناء على ظنه والعمل عليه ومن

ومن لم يعمل عليه يكون معاقبا بالبديهة كما هو الحال في سائر
المقامات التي يجب عليه العمل بظنه مثل انه ظن ان هذه
الركعة الثالثة او الرابعة من الظهر فهل يمكنه عدم العمل
بظنه وكذلك البناء على ان ولد الفراش منه فلا بد ان
يعطيه ارثه وحقه الى غير ذلك   بالمنع من التكليف
اه لا يخفى ما في جواب المص من الاعتساف لان الذبح حقيقة
في فري الاوداج وقوله تع قد صدقت لا يدل على عدم ارادة
الذبح بل ارادة مقدماته اذ ليس معنى التصديق هو
الاتيان به بالبديهة فان المكلفين يصدقون لرسل نبي
شرايعهم من غير ان ياتوا بها   واما جزع عراه فقد ما فيه
وكذا قوله واما الفداء مضافا الى ما هو مسلم عند كل احد
من تسميته بذبح الله وتعظيمه بذلك بجلالته لا يناسبه مضافا
الى ما نقل في المتواتر من افعال ابراهيم عم وقول اسمعيل و
حكاية الشيطان معهما ومع ام اسمعيل الى غير ذلك والفداء
بالذبح العظيم انه ذبح الحسين عم الى غير ذلك مما لا يناسب
عدم المامور بالذبح اصلا بل خصوص المقدمات التي
ليست بذبح اصلا فالجواب ان ابراهيم عم كان مامورا به
بالذبح في لوح المحو والاثبات الذي بناء جميع التكاليف عليه
وكذا جميع ما هو من اسباب المعاش والمعاد وواجبا حتما
ثم بدا الله تع في ذلك وذلك لا ينافي كون ابراهيم عم مامورا

كما هو الحال في التكاليف بالظنيات كما عرفت الاقرب
عندي لا يخفى ان الجواز بالمعنى الاعم جنس للوجوب والرجحان
فصل بعيد له والمنع من الترك فصل قريب والجنس و
الفصل وجود كل واحد منهما عين وجود الاخر في الخارج
والذهن المطابق فلا تركيب فيهما بل التركيب والتعدد
انما يكون في ظرف التحليل ولذا يحمل كل جزء على الاخر وعلى
المجموع بحمل هو هو فلا معنى لبقاء الجنس وزوال الفصل
والتفكيك بينهما ولذا لا يصح ان يأتي المامور بالحماد
للامر باتيان الانسان بعد ذران الميسور لا يسقط بالمعسور
وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما
استطعتم والاستصحاب بخلاف الاجزاء الخارجية مثل وضوء
اقطع الرجل واقطع اليد سيما وان يكون القطع من تحت
الكعب والمرفق وقطع الانف والشفة ونحوهما وكذا
الحال في الغسل والتيمم وامثال ذلك فتدبر وان تعددت ... اه
مثلا ان يقول الشارع صل في اي مكان ولا تغصب اصلا فهل
يكون العامان باقيين على العموم كما في بر الاشاعرة لان
مقتضى الاصل والظاهر ان الاصل حمل الالفاظ الخالية
عن القرينة على المعنى الحقيقي وهو اجماعي وثابت من الادلة
اليقينية والمدار في الاستدلال بالايات والاخبار عليه بلا ريب
ام لا يكونان باقيين على عمومهما بل لا يجوز بقائهما عليه بل

بل لا يجوز بقائهما عليه بل محال بحكم العقل كما يقول به الشيعة
والمعتزلة لاستحالة كون الفعل الواحد مطلوبا وممنوعا
محبوبا ومغضوبا فيكون محالا في نفسه ولا يرضى به احد وكان
الجمع بين ايجاد الفعل وتركه محال فالتكليف به تكليف بالمحال
وبما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا فلا يكون مما كلف
به الشارع فالايات والاخبار الدالة على انه تع لا يكلف نفسا
الا وسعها بل وليس في الدين حرج وعسر فضلا عن التكليف
بالمحال فاللازم على الاشاعرة ايضا ان يقولوا بعدم كونه مما
كلف به الشارع ومع ذلك يقولون بصحة مثل هذا التكليف
شرعا واجتماعا الامر والنهي بحسب الشرع لان الاصل بقاء
العمومين على حالهما بل ويجب الابقاء عليه لوجوب الحمل
على المعنى الحقيقي والحكم بالعموم حتى يثبت المخصص ولم يثبت
لان الضدين لم يجتمعا في واحد فان المطلوب هو الصلوة
والمبغوض هو الغصب فلا يلزم التكليف بالمحال ايضا لانه تع
لم يكلف بالجمع بل المكلف جمع مع انه يتاتى منه عدم الجمع
فكيف يكون تكليفا بالمحال والجواب عن الاول ان الفقه انما يبحث
عن احوال المكلفين الموجودة منهم في الخارج ليست الا جزئيات
حقيقية مما صدر عن المكلف ان كان مطلوبا او مبغوضا
فيكون مطيعا عاصيا لزم اجتماع الضدين في شيء واحد ولا
يثبت المط وعن الثاني انه وان كان المكلف جمع بينهما الا انه

لا يخرج به عن كونه تكليفا بالمحال الذي دل العقل والنقل على عدم
واعترض على الاول بان ما صدر عن المكلف مطلوب من
جهة ومبغوض من جهة ولا تضاد بينهما انما الضدان هما
المطلوب من جميع الوجوه والمبغوض من جميع الوجوه او المطلوب
من جهة والمبغوض من تلك الجهة ايضا مثل الفوقية والتحتية
فان السقف للشخص فوق بالنسبة الى البنا وتحت بالنسبة الى السما
والجواب ان الوجود والعدم ضدان لا يمكن اجتماعهما في شخص
واحد جزئي حقيقي اذ كيف يكون موجودا حين ما هو معدوم
او بالعكس وكيف يجتمع مطلوبيتهما ومبغوضيتهما ومحبوبيتهما
ومبغوضيتهما سيما بحيث لا يجوز الخلاف مثلا يكون مطلوب
الوجود بحيث لا يرضى اصلا بعدمه حين ما هو مطلوب العدم
بحيث لا يرضى ولا يرخص اصلا في وجوده والحاصل ان الواجب
مطلوب الفعل حين ما هو مطلوب الفعل واشتد مطلوبيته
الى حد بحيث لا يرضى ولا يرخص تركه اصلا ورأسا والحرام
عكس ذلك فكيف يجتمعان في جزئي حقيقي لان الامتثال انما
يتحقق بهذا الجزء الحقيقي وكذا العصيان بمعنى الاطاعة والامتثال
ليس الا الاتيان بالذي وجب عليه ويكون هو ايضا مصداق
الذي وجب عليه ويكون ايضا مصداق الذي حرم عليه
فتضاد فافهم فهو الذي يجب تركه بشخصه قطعا وهو العبادة
الواجبة التي صدرت من المكلف بعنوان الوجوب فتكون هي

هي الواجبة التي صدرت في مقام الامتثال فهو الحرام الذي يكون
واجبا والواجب الذي يكون حراما وليس مراد الله تعالى من
وجوب ايجاد الصلوة ان الاتيان بهذه الاشخاص من العبادات
لان الموجود في الخارج ليس الا هذه ومراد الله تعالى ليس الا ما
وجد من المكلف حين ما يريد المصلي مثلا ان يركع يقول
الله تعالى لا تركع ولا توجد هذا الشخص من الركوع قطعا وانه
حرام عليك يقينا وتستحق به غضبي وانتقامي ودخول جهنم
والبعد عني ومع ذلك يقول اركع هذا الشخص الذي حرمته
وبعد اختيارك صار طاعتي وعبادتي بل هو احد اشخاص
مطلوبي بعنوان الوجوب وعبادتي واطاعتي وفريضتي
ولو تركته لعاقبتك ولتستحق به لعني وغضبي ودخول
جهنم والبعد عني كيف يرضى عاقل ان ينسب هذا الى جاهل
فضلا عن عالم فضلا عن حكيم فضلا عن احكم الحاكمين
فضلا عن كل واحد واحد من حركات الكثيرة في غاية
الكثرة فضلا عن باقي المسائل الفقهية يجري فيها ما ذكر
سيما وان يصير من المصلين الذين ورد فيهم ما ورد وكذا
ورد في الصلوة ما ورد من الفضائل والمناقب وكذا الحال
بالنسبة الى غيرها من العبادات والمطلوبات ومما ذكر ظهر
الحال في الاعتراض على الدليل الاخير وهو التكليف بالمحال
فان هذا الحرام لو كان واجبا ايضا لكان المكلف مكلفا

بفعله بعنوان الوجوب ونذكر ايضا بعنوان الوجوب واجتماع
الفعل والترك محال بالبديهة فضلا عن كونه بعنوان الوجوب
على النحو الذى عرفت فندخل في العمومات الواردة في القران
والاخبار من انه تع لا يكلف المحال اصلا وتلك العمومات متعينة
بدليل العقل والاجماع فكيف يمكن ان يدعى ان الصلوة
المذكورة مما كلفنا الله به خياطة الثوب باى وجه
اتفق الا ان يدعى ان محل النزاع ليس الا اذا كان الظ خياطة
الثوب باى وجه اتفق اذ لو لم يكن كذلك لم يكن محل النزاع
لعدم اجتماع الامر والنهى في شخص واحد من جهتين لعدم كونه
مطلوبا ومبغوضا منهما الا انا نقول الامر كما ذكرت بلا شبهة
لكن مراد المص ان الامر بخياطة الثوب في المثال الذى ذكره المستدل
وجوبه توصلى لا وسيلة الى حصول المطلوب والا فهو بنفسه لا
يكون مطلوبا ايضا وان كان السيد امر عبده بخياطة ثوبه يعنى
الحركات من اليد والاصابع الا انه في نفسه ليس مطلوبه بل
مطلوبه صيرورة ثوبه مخيطا يعنى حصول الخياطة لثوبه باى
وجه اتفق مثل الامر بانقاذ الغريق واطفاء الحريق ولو حصل
الانقاذ والاطفاء بنحو حرام مبغوض للسيد حصل مطلوبه
وهو النجاة من الحرق والغرق فلم يجب ان يحرق ويغرق اخرى
حتى يحصل الامتثال بل لا يجوز اصلا ففى المقام ايض يكون الامر
كك والوجوب التوصلى مطلوبيته للغير لا رجحان فيه اصلا

اصلا كتطهير الثوب والجسد للصلوة لا الوضوء مثلا فانه ايض
عبادة راجحة لنفسه كالركوع والسجود لان الركوع مثلا جزء الصلوة
الصحيحة المطلوبة فالمطلوب فيما ذكرت غير المبغوض الا انه حصل به
فليس هذا اجتماع الضدين ولا التكليف بالمحال لان المكلف به لا يكون
خصوص هذا المبغوض بل الذى حصل من المبغوض وكان يحصل
من المطلوب ايض ومن المباح ايض بل حصوله منهما اولى
ثم اولى سيما الاول لكن المكلف اختار الحصول من المبغوض
فكيف يكون تكليفا بالمحال وقد مر في مقدمة الواجب ان وجوبها
توصلى فتدبر ثم اعلم ان الاحكام الخمسة باسرها متضادة وهو واضح
فالاشكال العظيم وقع في العبادة المكروهة التى وجودها اجماعى
ثابت من الادلة والمشهور اولوا الكراهة بالاقلية ثوابا وليس
مرادهم الاقلية الاضافية حتى يرد عليهم لزوم كون جميع العبادات
مكروهة اذا كانت اقل ثوابا بالنسبة الى غيرها مما هو ازيد
ثوابا بل الاقل الحقيقية حتى ينقص الثواب المقرر بنفس
تلك العبادة وقيل الكراهة متعلقة بالوصف الخارج وبشرط
ان لا ضرر فيه وان كان الواجب يكون فيه حرام كالنظر الى الاجنبية
في اثناء الصلوة فان المعنى المضر اذا تعلق النهى بنفس العبادة
او جزئها او شرطها كما سيجيء والحق ان الكراهة في المقام من حيث
اضافية فلا تضاد للرجحان الحقيقى كما حققناه في الفوائد اذ
كما يكون الواجب على قسمين الواجب لنفسه ولغيره كذلك المستحب

مثل صلوة الجمعة والوضوء لها او كان القنوت فكذلك المكروه
مثل الاكل جنبا فانه مكروه لنفسه واستصحاب الحديد البارز
في الصلوة وامثالها فانها مكروهة للصلوة ومعلوم انه لا تضاد
بين الاضافي والحقيقي من الاحكام الخمسة فان الوضوء مستحب
لنفسه وواجب لغيره على المشهور وواجب لنفسه ومستحب
للنافلة على قول فان قلت لم لا يجوز ان يكون الصلوة في الدار
المغصوبة حراما لغيره قلت هي غصب وحرام من حيث الاجزاء
المعهودة وهي عبادة راجحة مع ان الحرام لغيره لو يتحقق يكون
واجب الترك ولا يجتمع مع وجوب الفعل فالتكليف فيه
تكليف بالمح لو لم يكن مح فتعين بطلانها اه اقول
مقتضى دليله عدم امكان اجتماع التكليفين فلا يلزم منه
خصوصية البطلان لاحتمال خصوصية الصحة كما نقل عن بعض
فما في المتن اولا من احال اجتماعهما ابطلهما لعله من جهة
ان قول البعض حدث بعده ولم يعتن بشانه وشانه هذا
الاحتمال لان دلالة النهي اقوى وعمومه اشد كما لا يخفى مع
انه على فرض التساوي يتحقق التناقض والاصل عدم الصحة مع
ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية كما هو المحقق
المسلم ولهذا اتفق الشيعة والمعتزلة على الفساد وهذا النادر
وحيد في امثال زماننا مع ان حق الناس عند الله اشد كما
يظهر من الاخبار مع انه روي عن رسول الله صلى الله عليه واله

والا اذا اجتمع الحلال مع الحرام غلب الحرام الحلال وامثال
ما ذكر مع ان الظاهر ان الحرمة في المقام اجماعية ولا يضر
خروج معلوم النسب ولعل ترجيح البعض من تواتر منه صم
انه قال جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا وامثال ذلك
وقد عرفت الحال فيه جدا هذا اذا كانت الصلوة عمدا واما
اذا كان سهوا فلا شك في صحتها لعدم النهي وكذا اذا صلى
جهلا منه بالغصبية لان الجاهل بالموضوعات معذور
اجماعا ونصوصا نعم يجب عليه ارضاء الصاحب باجرة
المثل او العفو وابراء الذمة ان امكنه والا يتصدق بها
له فان ظهر بعد ذلك ولم يرض بالتصدق يكون له ويرضى
الصاحب بالاجرة   اختلفوا في دلالة النهي اه لا يخفى ان الصحة
في العبادة عبارة عن كونها مطابقة لامر الشارع ص وطلبه
فيتحقق به الامتثال والاطاعة واما في المعاملات مثل البيع
ونحوه من العقود والطلاق ونحوه من الايقاعات فالمراد
ترتب الاثر الشرعي المقرر فيه والاصل عدم الصحة حتى يثبت
من الشرع ولو لم يثبت منه فلا شك في الحكم بعدم الصحة و
هو الفساد اذ ما لم يثبت يكون باقيا على حاله وهو عدم
ترتب اثر شرعي عليه اصلا اذ لا معنى للحكم بالترتب شرعا من
دون ثبوت من الشرع اصلا فان قلت على هذا يثبت
الصحة من الشرع فكيف ينكره المنكر الا فكيف يدعيه المدعي

فكيف يقع هذا الاختلاف قلت محل النزاع في المقام موضع
ثبت النهي عنه شرعا البتة ومع ذلك ورد عموم من الشرع
يقتضي الصحة وذلك العموم ليشمل بظاهر المقام ايضا فهل
يكون بينهما تناف وتضاد كما يقول به مدعي الفساد ام لا
كما يقول به مدعي الصحة لبقاء مقتضى كل واحد منهما على حاله
وهو الحرمة في النهي والصحة في العموم الدال عليها لا يقال
هذا يرجع الى المسألة السابقة فلم كررتها لانا نقول فرق بينهما
اذ في المقام يكون الحرمة مسلمة ثابتة لا تأمل فيها وانما
الاشكال في خصوص الصحة وفي المسألة السابقة كانت الاشكال
في جواز اجتماع الامر والنهي فقط من دون شمول لها الا
النهي وما يقتضيه صحة المعاملات وهو ليس خصوص الامر بل
ليس الامر وكذا من دون شمول لصورة القطع بالحرمة كما
عرفت مما قررنا وايضا في المسألة السابقة مخصوصة بصورة
تعارض العمومين من وجه لا تشمل التعارض بين العام
والخاص المطلقين مثل صوم يومي العيدين ونظايرهما فان
الاشاعرة وافقوا غيرهم في عدم اجتماع الامر والنهي فيهما
بل الحرمة فقط وخروج الخاص عن العام وان كان الفاضل
الباغنوي منهم ادعى كونه ايضا محل نزاع من دون فرق
منهم بين ان ينهى المولى عبده عن الكون في مكان مخصوص
وعن تلك الخياطة المامور بها في مكان مخصوص ثم خاطه

في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتين الامر بالخياطة
والنهي عن وقوع تلك الخياطة في ذلك المكان وفيه ان اهل
العرف لا يفهمون من العام والخاص المتنافي الظاهر سوى
التخصيص مثل ان يقول المولى لعبده اشتر لحما اي لحم
يكون ولا تشتر لحم الغنم واكرم العلماء الا زيدا الى غير
ذلك ولا خفاء فيه نعم اذا كان المامور به وجوبه توصليا
فهو امر على حدة ولهذا وافق الاشاعرة غيرهم فيما ذكر
من الامثلة فقد تبين لا حجية في قول العلماء ذاه فيه ما فيه
لان الاجماع عندنا ثابت من اتفاق العلماء كما اعترف
به المصرح في مبحث الامر وغيره مع ان القائلين بعدم
اقتضاء النهي الفساد يصرحون في كتب الفقه بذلك ايضا حتى
في المعاملات ايضا كما هو صريح كلماتهم فيها كما لا يخفى على المطلع
والجواب الحق انك قد عرفت ان محل النزاع انما هو في موضع
ثبت الصحة من دليل شرعي فهل ينافيه النهي المسلم ام لا وان
لم يكن دليل يقتضيها فهو فاسد وان لم يرد فيه فما ظنك
بما اذا ورد فيه النهي اذا عرفت هذا فنقول دليل الصحة انما يكون
مضادا للحرمة لا يجمع بينهما ولا يوجد لنا دليل سوى مثل
قوله تعالى احل الله البيع فانه غير شامل للحرام بلا شبهة لان
الاحكام الخمسة متضادة بالبديهة وصرح بذلك المصنف في
غيره فلا يقتضي صحته مع الغرر ونحوه مما نهى النبي صلعم عنه قلنا

منه صحة الحرام بل لا شك بل الثابت منه صحة غير الحرام فوجهه ان
الحلية تدل على الصحة بالالتزام لان البيع عبارة عن نقل المبيع
الى المشتري والثمن الى البايع بعنوان اللزوم فاذا كان الله
تع احل هذا النقل دل على تحققه وصحته بلا شبهة فاذا كان
دليل الصحة منحصرا في مثله يكون النهي مقتضيا لعدم الصحة كما عرفت
فيكون مقتضيا للفساد فان قلت لعل قوله تع اوفوا بالعقود
يدل على الصحة قلت اذا كان حرم علينا عقدا خاصا وغضب
علينا بارتكابه ولا يرضى به اصلا ورأسا ويكون الشيء به مثلا
متهيجا بالقبح الذاتي وانما لا يرضى صدوره عنا بل لا يرضى
اعانتنا في الاسم ورضانا به فكيف يوجب علينا العمل به
والبناء عليه والالتزام به واثباته واستحكامه والاصرار فيه
اذ الوفاء به ليس معناه الا ذلك سيما والاعانة في البر مطلوبة
منه واهل العرف لا يرضون به وقس على اوفوا بالعقود نظايره
وقوله تع الا ان تكون تجارة عن تراض استثناء عن الحرام فيكون
غير حرام فكيف يكون حراما فتامل جدا نعم اذا قال لنا ان قلت
بعت كذا وقال المشتري بعت انتقل المبيع اليه والثمن
الى البايع فتامل يجتمع مع الحرام كما اذا قال اذا التقى الختانان
وجب المهر والعدة والرجم والولد يكون ولذلك وان وقع
ذلك في الحيض وحراما والحاصل انه فرق بين اجتماع النهي مع
الامر ومع الاباحة والكراهة واجتماعه مع الصحة بمعنى ترتب

ترتب الاثر لا بمعنى المطلوبية ثم انه معلوم ان عادة الفقهاء
تصحيح البيع الذي ليس اجماعيا معلوما يقينا وكل غير البيع
من العقود الاخر مما ذكرنا من العمومات لا عن لفقدهم
دليل اخر مطمئنون عليه سواها فلذا صدر منهم ما صدر
منهم ما صدر منه في المعاملات واما العبادات فالحكم فيهم
من دون خفاء كما ظهر مما اختاره الشيعة من عدم جواز
اجتماع الامر والنهي ثم اعلم ان النهي يقتضي الفساد اذا تعلق
بنفس العبادة كصيام العيدين او جزئها كقراءة سورة العزايم
في الصلوة او خارجها الذي شرط فيها كستر العورة بالحرير
المحض للرجال لا الذي ليس بشرط كالنظر الى الاجنبية
فيها واما النهي عن البيع وقت النداء الى صلوة الجمعة
فقيل بالصحة بناء على ان النهي في المعاملات لا يقتضي الفساد
لكن يشكل بوجهه ان الصحة لا بد ان يكون لها دليل لا ينافي
الحرمة وهو في المقام مفقود كما عرفت ولذا قيل بان
النهي تعلق بالخارج وهو الحرمة وتفويت صلوة الجمعة فتامل جدا
حيث لا اعهد اه لعله احترز عن مثل للرجال على درهم
اذا استدل به القايل بكونه حقيقة في العموم المجموعي بانه
فرق بين ما ذكروه وهي ان يقال لكل رجل على درهم فانه في الاول
يحكم عليه بانه ليس عليه الا درهم واحد بخلاف الثاني وربما يظهر
من بعض منع ما ذكره عاشر لا فرق بينهما ان قلنا بعمومه وانه

بينهما الفرق المذكور لو قلنا بعدم العموم والحاصل انه
لما علم بالقرينة ان القايل لا يمكن ان يبذل بينهما دمنه
بدرهم درهم لكل رجل من رجال العالم اعلم ان مراده
رجل خاص معين معهود مقصر من قبيل ان يوفى للرجل
المعين على درهم فانه يحتمل ان يكون مراده المجموع المعهود
على درهم بخلاف ان يوفى للرجال يعني الجميع المعهود فان اللام
ح للعهد على القول الاول فان الرجال جمع بلا شبهة واللام
عهد واشارة اليه او يحمل ذلك على القول الاخر بخلاف
مثل الرجال قوامون على النساء واكرم العلماء وغيرهما
مما يتبادر منه العموم وعدم امكان اكرام الجميع غير مضر
فان القدرة شرط في كل تكليف بمعنى ان عدمها مانع منه
اذ فرق بين عدم التكليف او وقوع مانع منه كالنسيان
مثلا ولذا يجب القضاء من جهته بخلاف عدم التكليف اذ
القضاء تدارك ما فات لا ما لم يكلف مثل الصلوة قبل
دخول الوقت وبالجملة فرق بين دلالة اللفظ ووجود
المانع العقلي فان قولك اكرم العلماء اليوم يقتضي عدم
مطلوبية اكرامهم في غير اليوم اصلا بخلاف ان يوفى اكرم العلماء
فتدبر جدا   كيف ودلالة الحق المحقق عند المحققين ان
المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس لان المفرد اسم الجنس
واللام اداة التعريف فيكون المعنى حقيقة في تعريف الجنس والاشارة

والاشارة اليه واما الاستغراق والعهد الذهني والخارجي
مجازات للمغايرة بينها وبين الحقيقة فلا تستفاد بغير قرينة
وسيجيء عن المصنف الاشارة الى ذلك فانتظر ومما ذكر ظهر
الفرق بين العموم المستفاد من المفرد المحلى باللام والعموم
الاستغراقي مثل قولهم بع بالنقد وقولهم بع باي نقد يكون
او لكل نقد يكون ونحوهما فانه في الاول لا يريد عن الافراد
الشايعة بخلاف الثاني فتدبر جدا فقولهم فتعين في هذا الكل
ارادة الجميع فيه ان ما ذكر من جهة عدم ترجيح للبعض والترجيح
من دون مرجح فاسد وظ ان الكون من الافراد الشايعة
مرجح قوي والذهن لا ينصرف الى غير الشايع وما هو نادر
سيما اذا كان في غاية الندرة مثل الانسان ذي الراسين
وامثاله واستبعد ويمكن ان يوفى ان العموم في امثال ما
ذكره انما هو لتعلق الحكم على الماهية من حيث هي هي اذا
عرفت ان المفرد المحلى حقيقة في تعريف الجنس فالحكم المعلق به
يكون دائرا مع الماهية والطبيعة مثلا قوله تع احل الله
البيع يقتضي حلية هذا النوع وحرم الربا يقتضي تحريم هذا
النوع وكذا الماء اذا كان قدر كر لا ينجسه شيء فالحكم في
الجميع يدور مع الطبيعة وهذا الاينافي الاحكام الشرعية
بل يناسبها لكن يقتضي ذلك الحكم بعنوان الكلية بالقياس
الى الطبيعة لا بالنظر الى تخصص الفرد ايضا اذ لعله يابى عن الكلية

الا ان بين ظاهر القول المذكور في الامثلة البناء على الكلية
حتى يثبت المانع من الخارج مثل المفرد في البيع ونحو ذلك
ولا باس به كما لا يخفى اذ نقول في مثل الرجل خير من المراة
ان كل شخص من الرجل خير من كل شخص من المراة من حيث
انه رجل وانها امراة فينتفع هنا في الاحكام الفقهية
بالنحو المذكور حتى يثبت حسن المراة الخاصة واحسنيتها من
الرجل من حيث الخصوص وبالجملة الدلالة وان صارت
ضعيفة من الجهة المذكورة الا انها يصير قوية بملاحظة ما
ذكرنا من ان كلام الحكيم لا يخرج عن الفائدة وهذا ايضا
ربما لا يخرج عن ضعف ان الشارع وقع في كلامه محكم ومتشابه
كما ورد في القران والاخبار الظاهرة ومعلوم ايضا ان الاجمال
ايضا فيه فائدة بل ربما كانت عظيمة كما حقق في المطولات والمبان
لكن ملاحظة خصوصيات المقام تكشف عن انه لم يتكلم
بالاجمال ولم يوقع المكلفين المخاطبين في الحيرة والاشكال ولذا
بمجرد هذا كان الرواة والسائلون والمكلفون يصنعون
ويعملون من دون تردد اصلا ورأسا والبناء كان على
ذلك بين جميع المسلمين في الاعصار وانهم كانوا يطمئنون
بل في مقام شدة النزاع والمخاصمة يقبلون ويسلمون
من دون تزلزل بالمرة بل بلا شبهة في صحة الفهم عند جميع
من له من الفهم نصيب من جهة ان الكلي الطبيعي عين افراده

افراده في الخارج ولذا يحمل على كل فرد منه حملا حقيقيا يحمل
هو هو نقول زيد انسان حقيقة والانسان حيوان حقيقة
وكل ناطق الى غير ذلك من دون تامل اهل العرف ولا
المحققين من اهل الحكمة من الكلام والمنطق فانهم حكموا
بكونه طبيعيا اي موجودا في الخارج وشاذ منهم انكره فرق
الحق ان الوجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه واختاره
المصرة ولذا انكر تعلق الحكم الشرعي بالطبيعة فحتم بتعين
عنده كون اللام للاستغراق وهو فاسد لما عرفت ولان
الامر لو امر باتيان المفرد المحلى باللام كفى في الامتثال باتيان
فرد ما من دون توقف على العموم اذ يكفي في ايجاد الطبيعة
ايجاد فرد منها بخلاف النهي عنها فان ترك الطبيعة بترك
جميع الافراد وكذا الاحكام الوضعية مثل احل الله البيع
وحرم الربا واذا كان مادة الماء وقد ذكر لم ينجسه شيء
ما وضع اه اقول فرض الوضع لم كيف يمكن الخلاف اذ
من البديهيات ان العرب وضعوا يا ايها للنداء وانه
نايب مناب كاف في ادعوك وكذلك الحال في افعلوا ونحوه
فانه موضوع للامر بالحاضر لا الغايب ولا الاعم منه بالبديهة
فاي معنى للخلاف في ان ما وضع لخطاب المشافهة هل هو
موضوع للخطاب مع الموجودين ام يشمل المعدومين
ايضا فانه في قوة ان يقال ما وضع لخطاب المشافهة هل هو

موضوع ام لا بل بعد اقبح منه فان المشافهة لا يشتمل غير المشافهة
من الحاضرين فضلا عن الموجودين فضلا عن المعدومين ومن
نعم الاشاعرة لما قالوا بالكلام النفسي قالوا بقدم القرآن
اذ جعلوا الكلام النفسي من قبيل الصور العلمية وعلمه تع
لازم ذاته المقدسة عندهم وعينها عندنا ومحال ان يكون
ذاته المقدسة محلا للحوادث لاستلزامه التغيير والحدوث
وهو تع منزه عنه فلزمه تجويز الخطاب مع المعدوم وجواب
ابطال هذا القول بانه قبيح ان يخاطب مع المعدوم وهو
تع منزه عن القبايح مع انه تع قال ما يأتيهم من ذكر من الرحمن
محدث الاية ومما ذكر ظهر فساد ما اختاره بعض المتأخرين
من الشيعة من مذهب الاشعري في تجويز شمول الخطاب للمعدومين
مستدلا بانه يجوز ان يوجه الحاكم افعل لما يعني هو والجماعة
الغايبين بل يصح ان يخاطب مع الغايب خاصة مثلما
صار المتعارف ان نقول فان قلت كذا وكذا قلنا كذا و
كذا ومعلوم ان المراد ان قائل لعدم مخاطب اصلا وفيه
ان ما ذكره ليس بخطاب حقيقة بل غيبة او خطاب وغيبة
تغليبا كالشيء وهو خارج عن محل النزاع لان الغيبة يشتمل
الغايبين اجماعا موجودين كانوا ام معدومين او مخلوطين
وكيف يمكن النزاع في الغيبة اذ النزاع ليس الا فيما هو حقيقة
في الخطاب مع المشافهين وموضوع له لا غير كما هو صريح كلماتهم نظ

نظير ما ذكره ان يوجه بجواز اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي
وان كان من جهة واحدة ولم يقل به احد مستدلا بان الامر
يستعمل في المقيد بالبياض وهو يجتمع مع النهي قطعا بل الطعن
في المقام احسن لتصريحهم بقولهم ما وضع لخطاب المشافهة
وهناك قالوا الحق امتناع توجه الامر والنهي في شيء واحد
فتدبر جدا ويزيد القبح فيهما ان علماء الاصول لا يبحثون من
الالفاظ التي يعرف معانيها من القرينة بل لا يبحثون الا
عن الالفاظ الخالية عن كما هو الحال في جميع مباحث الامر و
النهي وغيرهما فان قلت نحن نقول ان جميع المواضع
التي استعمل فيها ما وضع لخطاب المشافهة انها مستعمل في
الغايبين او الاعم مجازا بقرينة مشاركة جميع المكلفين في
التكاليف قلنا ما ذكرت فاسد قطعا لان القرينة لا بد
ان يكون صارفة عن المعنى الحقيقي معينة للمجازي والمشاركة
في التكاليف لا يمنع الخطاب الى شخص خاص قطعا الا ترى
انا نامر اولادنا ومماليكنا وتلامذتنا بالصلاة ونحوها
ولا يخطر ببالنا اصلا الخطاب بجميع المكلفين اي الغيبة
او الاعم من الخطاب والغيبة سيما بنحو يشتمل جميع المكلفين
من زمان الرسول صلعم الى يوم القيمة او من زماننا الى يوم
القيمة وهذا بديهي فان قلت اي ثمرة لهذا النزاع
فان الكل متفقون على شمول التكاليف سواء كان من

شمول الالفاظ او من الاجماع قلت قد توهم بعض المحققين انه
لا ثمرة لهذا النزاع بعد العلم بالاتحاد وهو غفلة صدرت عنه
اذا الثمرة في غاية الوضوح اذ على القول بالاختصاص لا بد من
بذل الجهد في تحصيل فهم المخاطب وخصوصيات احواله
من انه كان حاضرا او مسافرا او مختارا او مضطرا الى غير
ذلك مما لم يدخل في الحكم المذكور مثلا انه اذا نودي للصلوة
ان خطاب بالحاضرين مجلس الرسول صلى الله عليه وسلم فكونهم مخاطبين لعله
لكون صلوتهم خلفه او خلف المنصوبين من قبله لا مطلق
اذ لا شك في انهم في زمانه صلى الله عليه وسلم ما كانوا على اي حال يصلون
بل معه صلى الله عليه وسلم او مع منصوبه عليه السلام كانوا يصلون كما هو من
المسلمات والمعلومات من الفتاوى والاخبار لانها في
غاية الوضوح في ذلك بل هو من الاجماعيات التي لم يوجد
في مسئلة فقهية مثلها من الاجماعات فضلا عن الادلة الاخرة
ولذا ادعى قريب من اربعين فقيها من فقهائنا الاجماع
على اشتراط الاذن الخاص وباقي الفقهاء اتفقوا في الفتوى
بذلك وان توهم بعض بوجدان خلاف وبيّنا فساد توهمه
في غاية الوضوح فظهر ان المخاطبين بوجوب العيني كانوا
جماعة خاصة فكل من كان مثلهم يكون مثلهم ايضا دون غيرهم
وربما وقع الاجماع على المغايرة ولو لم يقع ايضا لم ينفع
الاستعمال مع قيام الاحتمال اللهم الا ان يقع الاجماع على كون

كون حالنا حالهم وان اختلف الحال في الجملة وبالجملة دليل
الاشتراك هو الاجماع او حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
اي جماعة ذلك الواحد لا الجمع اذ بالبديهة فرق بينهما مع
ان احتمال الفرق ويجيء ايضا في مبحث حجية خبر الواحد تم اخر
عظيم فانتظر بل يجوزه اقول بل كل جزما وكذا في الخطاب
الخاصة لشخص واحد نفهم ما نفهم من العمومات من دون
تفاوت اصلا بل غالب ادلة الفقه هو الخاصة وجل الفقه
يكون منها فيفسد دليله الاول ايضا لبداهة فساد قوله ولا يتيسر
الا بالعمومات فدعوى شمول الخاصة لغيرهم لبحث سيتها
ان يكون معدوما يجب بديهي الفساد ادخل الشوق
امكانه تعم وقد عصى فرعون الرسول يعني خصوص موسى عليه السلام
فانه ليس من العام المخصص في شيء فان العام هو الذي لا يكون
فيه اداة العموم ولام الاستغراق ونحوهما وبالفاء دستة
يقال هربك ونحوه وذلك دليل انه لا يخفى انه اذا تعذرت
الحقيقة من جهة القرينة الصارفة عنها ويكون هناك اقرب
المجازات الى الحقيقة يتعين كونه مرادا فهو حجة مطلقا في مقام
علم ارادة معنى غير المعنى الحقيقي ولم يتعين بقرينة معتبرة لان
القرينة المعتبرة بفهم اهل العرف كافية ولان الحكيم في امثال
المقام لا بد ان لا يجعل لغوا فلا بد من الحمل على الجميع كما مر في
مبحث افادة المفرد المحلى العموم ويشير على ان هذه المسايل

لا يناسبها الشامل والنزاع لابتناء الفقه ولو لم يكن صحيحة لجوب
الفقه بالمرة   بدفع القول اه اقول بطلان هذا القول
ووضوحه يغني عن دفعه فلا حاجة الى دفعه بخصوص هذه
الحجة ايضا فتدبر   قبل استقصاء البحث اه لا يخفى انه يظهر
الا له على من له ادنى فهم واطلاع ان الاخبار الواردة في الفقه
بل الايات ايضا غالبها لم يبق على حالها وظواهرها بالنسبة
الى نفسها بل كاد ان يكون كلها كذلك كما لا يخفى ان الفقهاء
الخبيرين الماهرين المطلعين اكثرهم لو لم نقل كلهم صرحوا
بذلك وايضا المستحبات المذكورة في مصباح المتهجد وغيره
من الكتب الكثيرة غالبها بلفظ الامر الخالي عن القرينة سوى
الاجماع ونادر من الاخبار وكذلك الحال في الكتب الاربعة
ونحوها وايضا العمومات الواردة في الايات والاخبار
لم يكد يبقى على العموم الا نادرا وبالجملة نعلم اجمالا عدم
البقاء على ظواهرها في انفسها سيما العمومات بل العموم
الاخر مثل الطب والنجوم وغيرهما ايضا كذلك ولذا اشتهر
وتلقى بالقبول جميع الفحول انه ما من عام الا وقد خص وايضا
جل اخبارنا كانت في الاصول متصلة فقطعت للنقل في ابوابها
على حدة ليتيسر الاطلاع والانتفاع ولا يؤمن عدم التفاوت
في الفهم بل وجدنا الموضع وذكرناه في موضعه والذي
تقطع ولم يتفطن الاتكال على ظهور الحال لديه او في زمانه

زمانه ثم طرء المحل كما هو الحال في كثير من الاحوال وايضا الخطاب
كان في الكل بالنسبة الى الحاضرين فربما كانوا يفهمون بالقرائن
الحالية والمقالية مع تفاوت الاصطلاح في كثير من المقامات
وبالجملة لا بد من بذل الجهد في فهم ما يفهمون ومقصد الراوي
ان جل الاحكام للفقه من الجمع بين الاخبار والادلة وفي
بالجملة اسباب عدم امكان الاكتفاء بظواهر الاخبار و
الايات ونهاية وضاحة وشناعة كثيرة في غاية الكثرة اشرنا
اليه في رسالتنا الاجتهاد والاخبار من اراد الاطلاع فليلاحظ
ومنها الاخبار الواردة في ذلك المتضمنة لقولهم عم ان اخبارنا
محكم ومتشابه وخاص وعام وحفظ ووهم ونحو ذلك فانه لا بد
من الملاحظة ثم العمل على انا نقول لو كان نادر من الاخبار
صار غير ما قلنا لم يجز العمل بها لم يبذل الجهد في معرفة
الحال فكيف اذا صار الحال كذلك بل كاد ان يكون الكل بل لو فرض
ان جزء واحدا منها صار ما قلنا لم يجز العمل بغير بذل الجهد
من جهة عدم معلومية ذلك الواحد والحاق الظن بالاغلب
ظن والظن لا يكون حجة بل لا يكون حراما بالايات والاخبار المتواترة
والاجماع ما لم يكن ظن المجتهد بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع
للادلة الدالة عليه واما غيره فهو باق على المنع والحرمة فالبحث
في المقام من جهتين من جهة العموم كما عرفت ومن جهة خصوص المادة
ايضا لما عرفت والتحقيق في رسالتي في الاجتهاد والاخبار و

غيرها واكتفينا في المقام بالاشارة كغيره من مقامات كثيرة لان
العاقل يكفيه بالعرف اه ان اراد بالعرف في الكلام
الشفاهي فغلط فان المولى اذا قال لعبده خذ ما في الصندوق
من الدراهم والتجربة فلا شك في انه ياخذ الجميع من دون
تامل كما انه لا يتامل في وجوب الاخذ فيكون المراد هو الدراهم
والصندوق ايضا كل الى غير ذلك ولو تامل بعد عاصيا و
يذمه العقلاء وان اراد الكلام الوصولي الذي من قبيل
اخبارنا في الفقه ففيه انك اعترفت بان المقام جزئي من
جزئيات ما يجب على المجتهد وانه يبحث في كل دليل يحتمل ان
يكون له معارض احتمالا راجحا وقد بينا الوجه مع غاية وضوحه
نعم في المقام اجتمع الجهتان الجهة العامة والخاصة بالمقام
الا ان يكون مراده العلوم الاخر لا الفقه ولا الكلام الشفاهي
عند وقت العمل فتامل جدا لا يدري انه حقيقة او قول
دعوى الوضع من العرب في خصوص المقام في غاية الغرابة
اذ الظاهر انهم وضعوا للاخراج مطلقا اي اخراج شيء عن شيء
فالوضع عام والموضوع له ايضا عام او خاص مثلا لفظ
الخارج موضوع لذات ثبت له الخروج اي ذات ثبت لها
كونه موضوعا للخروج عن البيت او عن الدار او عن الجملة
الاخيرة فقط او عن كل جملة واقعة قبله ولا يخفى فساده وقس
عليه غيره والخروج عن الجملة الاخيرة لا تامل فيه لاتصاله بها

بها واما غيرها ففيه ظاهر ان لم نقل بظهور العدم لبقاء العمومات
على حالها حتى يثبت خلافه لان الاصل الحمل على الحقيقة حتى يثبت
المجازية ولم يثبت ولان المتكلم انما يتكلم لان يفهم المخاطب و
يعلم انه لا يفهم العموم لاحتمال الاختصاص فكيف يكتفي بما
في لو اراد الخروج من الكل فلا بد من اظهار ذلك الا ان يكون
في مقام الاحتمال لكونه غرضه فاذن لا يكون دلالة ولا فهم
فيحمل عدم البناء على العموم ايضا فيما تقدم لمكان الاحتمال
واحتمال عدم حجية اصالة الحقيقة في امثال المقام لذلك فح ينبغي
على الاصل فان كان الاصل عدم التكليف حتى يثبت فلم يثبت
من حجية الاحتمال مثل قوله علي عشرة امنان شعير الا ثلثه
فالقدر الثابت هو السبعة منها وان كان العكس فالعكس بان
اذا علم يقينا باشتغال الذمة بالعشرة في كل منها فيقول صاحب
الحق حقي عليه عشرة امنان حنطة وعشرة امنان شعير
الا ثلثه وامثال ذلك فتامل لكن الذي يظهر من بعض الاخبار المفتى
به عند الفقهاء حجية المشهور بين الشيعة وهو الاختصاص
بالاخيرة مطلقا مثل ما ورد منهم ع في قوله تع من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن الاية والظاهر اتفاق ولا يخفى ان عليه شيوع
التخصيص الى حد تلحق الحقول بالقول انه ما من عام الا وقد خص
من المرجحات القوية المعتبرة في مقامات متعددة واين هذا
من الاستخدام الذي ذكره او على تقدير تسليم تحققه وثبوته

في غاية الندرة واين هذا من ان يوتى ما من ضمر الا ووقد وقع
فيه الاستخدام سيما ان يتلقاه المحول بالقبول مضافا الى
غلبة الى غلبة تحقق الطلاق الرجعي بحيث ينصرف الاطلاقات
اليه وربما يظهر ذلك من الاخبار بجعل مطلق الطلاق رجعيا
اليه ولعل المقام ايضا منها ولذا في اشتراط تلك قروء مع ان
المطلقة غير منحصرة في ذلك مثل المطلقة الحامل والتي لا ترى الحيض
وهي في سن من تحيض الى غير ذلك فظهر وهن احد في العموم
ومرجح آخر للتخصيص فتم جدا جمع بين الدليلين اما اقول
لم نجد دليلا على ما ذكره من الوجوب اذ في اخبار كثيرة اشتكى
الناس عن وقوع التعارض بين الاحاديث ونهاية كثرة وقوعه
في كل واحد منها بنوا على التراجيح حتى اذا انعدم التراجيح
الذي اعتبرها ووقع العجز عنها امروا حدهما بالتوقف في
التخيير والاحتياط ولم يرخصوا الجمع اصلا وبوجه من الوجوه
فلهذا كتبنا رسالة في الجمع بين الاخبار والرخصة في مواضع
الجواز والدليل عليه وليس الدليل كون الجمع اولى من الطرح
مع ان الحجة والدليل ليس الا ما ظهر من اخبارهم فالجمع في الحقيقة
تحريف وافساد للدليل لا انه جمع بين الدليلين نعم مثل التخصيص
والتقييد حجة لبناء العرف عليه كما يقول للعبد اشتر اللحم ولا تشتر
العنق وفي التحقيق في الرسالة والحاصل ان الجمع بينهما لو كان
لوجب قطعا العموم ما دل على حجيته لكن انما هو ما ظهر من

ما يفهم لا ما هو خلاف الظاهر سيما اذا كان بعيدا اذ مجرد الاحتمال
لا يكفي بل ضد للاستدلال لا عضاد الدليل في الراجح بل لا
يكفي الاشعار كما هو معلوم بل لا بد من الدلالة حتى يكون دليلا
فاذا كان الاشعار لا يكفي فكيف المرجوح فكيف المساوي
ايضا نعم بعد ثبوته شرعا لا كلام في الحجية مثلا ان يرد ان مرادنا
في خبر كذا وكذا كما ورد في كثير في الاخبار كذا ان احتج اليه
او يكون احد الخبرين قرينة معتبرة للمعنى في الاخر كالتخصيص
والتقييد ونحوهما اذ وقع اجماع كاشف او شهرة جابرة
لرواية ضعيفة ونحو ذلك فلا اشكال لبناء العرف على
المكالمة كذا وهم كانوا يتكلمون على طريقة كما هو ظاهر و
مما ذكر ظهر فساد مختار غير واحد من متاخري المتاخرين من تقديم
الجمع على الطرح الذي يكون مراعاة المرجحات المنصوصة
المعتبرة عند الفقهاء المتقدمين والمتاخرين ثم بعده
نعتد بهم بقول الجمع كما يتحقق بكذا يجوز ان يكون بكذا او
كذا وان كان في العام والخاص والمطلق والمقيد ونحوها
ثم يقولون فلا بد من مرجح شرعي وليس الا اصالة البراءة
اي عدم التكليف حتى يثبت بدليل محكم ولم نجد سوى ما ذكر
فكذا على مختاره انا لله وانا اليه راجعون في فوت الفقه
اذ لا دليل الا في التعارض الا ما اندر في غاية الندرة وفي
مقام التعارض يقولون ويفعلون ما ذكرنا ولا يقولون

بحجية الاجماعات المنقولة بل وغيرها ايضا سوى ما ندر
فلا يكاد يثبت لهم حكم فقهي الا ان يغفلوا عن طريقتهم
ولا يبنوا عليها ومع ذلك لا يأبوا فوق هؤلاء الفقهاء المتقدمين
عليهم الا ما قل فح اذا عرفت هذا فنقول لا فرق بين المفهوم
والمنطوق في صيرورته مخصصا ومبينة على المراد من
العام الذي لم يكد يبقى على عمومه لما عرفت سابقا
وبالجملة العبرة بصيرورته مبينة على المراد والله اعلم
دليلان تعارضا اه اقول هذا فرع ثبوت حجية
خبر الواحد مطلقا وفرع تفاوتهما ايضا لان التقاوم
شرط اجماعا مع انه لا معنى لمعارضة الضعيف وتعويل
القوي به او رفع اليد عن الاقوى وتقديم الاضعف
عليه ترجيحا للمرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا وما هو
قبيح شرعا لتطابقهما عند العدلية والفرقة المحقة مع انه
ورد في الاخبار المتواترة ان ما خالف القرآن زخرف
فاضربوه على الحائط وانا لا نقول ما خالف القرآن فقط و
امثال ما ذكر بل ورد ان ما لم يوافق القرآن باطل و
التناقض معارضتهم جزما هذا كله مضافا الى ما في الخبر
من الاختلافات الكثيرة غاية الكثرة سندا ومتنا وتعارضا
وعلاجا الى بل للكل اشرنا الى الكل في رسالتنا في الاجتهاد
والاخبار واشرنا الى قليل منها فيما سبق وما ذكرنا من ان

ان عام الكتاب مقطوع بفساده لان الكتاب قطعي سندا
وقطعي متنا ايضا ودلالته مثل ذلك وان كانت ظنية الا
ان هذا الظن قطعي بملاحظة عدم جواز الاغراء بالجهل
وتكليف ما لا يطاق والمخاطبة بما لا يفهم المخاطب من ذلك
الخطاب معنى وارادة الامر الذي لا يفهم منه بل يفهم خلافه
منه وطلب ذلك الخلاف منه قبيحا عقلا على الحكيم وفاسد
قطعا عقلا ونقلا بالنقل اليقيني واين ما ذكر من خبر
الواحد مع ما فيه من القيل والقال والنزاع والجدال
في نفس الخبر مع نقل الاجماعات من القدماء على عدمها
مضافا الى الادلة الاخر واشتهار ذلك من الشيعة الى ان
العامة نسبوا ذلك الى الشيعة ثم بعد ذلك الاختلافات
الكثيرة والشديدة في شرائط حجيته ثم بعد ذلك في كل شرط
شرط مثل ان العدالة ما هي هل هي الملكة او حسن الظاهر
او عدم ظهور الفسق وانها هل هي من باب الشهادة او الخبر
او الظنون الاجتهادية وانها اجتناب الكبائر ام هي مع
المروة ايضا وغير ذلك ثم بعد ذلك بان النزاع في ان الكبائر
ما هي هل كل ذنب كبيرة ام لا وعلى الثاني الكبائر ما هي
وغير ذلك ثم بعد ذلك الاختلافات الرجالية في ثبوت
عدالة كل واحد واحد من الرواة مع ان عظيم الشأن لا يسلم
عن قدح فضلا عن غيره وبعد ذلك ملاحظة نقل السند

وانه سالم من السقط والتحريف والتصحيف ام لا كما هو الحال
في كثيره في غاية الكثرة ولا يؤمن في الباقي والحاصل ان جميع
الاختلافات السندية والمتنية والدلالات وعلاج الاختلافات
الواقعة في رفع التعارض وغير ذلك سيما بعد ملاحظة
انها مقطعة من الاصول وانها لا يكاد يفهم حكمها بالمعارض
وبالجمع منها والفقه حصل من الجمع بين الاخبار وبينها وبين
غيرها من الادلة والحاصل انه لا حاجة في الاختلافات ومن
اراد الاطلاع في الجملة وعليه بالرسالة والغرض في
المقام الاشارة والعاقل يكفيه مع انه من المسلمات
ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين بل من اليقينيات انه لا
يفيد الا الظن مع ان مجرد الخاصية لا يفيد التصيير فضلا
عن ان يصير قطعية ويمكن ان يقول لما كان ابناء جاء كم
فاسق بنباء وغيرها تدل على حجية خبر الواحد بنحو الذي
قرر في محله لا جرم يصير القرآن بعارض القرآن وتخصيص
غاية ما في الباب ان العام قرآن بالذات وبغيره واسطة
والخبر حجة بمقتضى نفس القرآن وبواسطة لكن بمجرد ذلك غاية
الوهن الحاصلة من غلبة شيوع تخصيص العمومات على النحو
الذي قررنا وخصوصا بعد ملاحظة كون الخطاب الشفاهي
مع خصوص الحاضرين فلا بد من بذل الجهد في تحصيل معرفة
حال الحاضرين ولا يحصل الا الظن ولو لم يعتبر لسد باب

باب التكاليف واقوى هو الخبر بل لا يبقى الا ظن سيما بعد ما ظهر
من القرآن حجية وخصوصا بعد تحقق الادلة الاخر على حجيته
ومنها الاجماع المنقول بل الاجماعات بل الاجماع الواقع كما هو
ظاهر على الخبر المماثل الظن ومنها تواتر الاخبار بالمعنى كما لا يخفى
على من تتبع تضاعيف الاحكام وادلتها لكن لم يرتفع الاشكال
بالنظر الى ما ورد من عدم حجية الخبر المخالف للقرآن وانه زخرف
الى غير ذلك مما اشرنا اليه فلا بد من اعتبار المعارض بالشهرة
بين الاصحاب ونحوها مما ورد في الاخبار اعتبارها مطلقا وطرح
مخالفه كذلك سيما اذا لم يكن عموم القرآن عموما واضحا مثل ان
يكون عمومه استنباطا ولم يكن لغويا وكذا اذا كان مخالفة
الخبر لم يكن بذلك الوضوح وربما كان المجتهد في هاتين
الصورتين لا يحتاج الى الجابر الذي ذكرنا والحاصل ان المجتهد
يبذل جهده بعد ملاحظة ما اشرنا اليه وخصوصيات المقامات
من المقربات والمبعدات ثم يحكم بما ادى اليه اجتهاده
واما ان يعمل بالخبر بمجرده لا يخفى ان الاخبار النبوية لم يكن توجد
عندنا سيما وان يحتاج فيها الى ما ذكر كما ان القرآن ايضا لم يكد
يتحقق فيه الاشكال كما سيشعر المصير وبالجملة المدار عندنا بالاخبار
الائمة عليهم السلام والنسخ لا يوجد في زمانهم ع قطعا وكون احد
خبريهم كاشفا عن المنسوخ والاخر كاشفا عن الناسخ فيه ما فيه
مع ان العلم بالتاريخ لا ينفع فيه واعتبار الحصول قبل وقت الحاجة

حتى يصير مخصصا وبعده حتى يكون ناسخا مقطوع بفساده بالنسبة
الى اخبارهم فانحصر في المخصص كما اتفق عليه فهمها شارة لكن اورد
بعض المحققين الاشكال فيه بان راوي العام ربما يكون شخص
وراوي الخاص شخص اخر بل ربما كان الاول من اصحاب الباقر عليه السلام و
الثاني من اصحاب الرضا عليه السلام بل ومن بعده من الائمة عليهم السلام فكيف يكون
الخاص مبينا واردا قبل حضور وقت العمل بل صورة العكس
ايضا مشكلة بعدم العلم باطلاع راوي العام على الخاص اذ لو كان
مطلعا لكان يرويه كما يروي العام بل الراوي الواحد لهما ايضا
ربما يشكل الامر بالنسبة اليه لانه يروي الخاص عن معصوم
اخر وبالجملة جل مواضع التعارض مورد الاشكال لو لم يكن
كلها والاشكال غير مختص بصورة الخاص والعام بل كل موارد
البيان يتحقق فيه الاشكال بتجويز اختلاف الاحكام للمكلفين
ظاهرا او واقعا مثلا يكون احدهم مكلفا بوجوب شيء والاخر
باستحبابه او اباحته او اخر ثالث باباحته او رابع بحرمته او من
يكره هذه بل يتخصص في وقت كذا وفي وقت اخر غيره وهكذا على حسب
ما ذكر ومنشأ الاختلاف اما ان يكون بخصوصيات يقتضي
كل واحد منها كون الحكم على مقتضاها واقعا او ظاهرا او بالتلفيق
ويسمى الاول الاحكام الواقعية والثاني الاحكام الظاهرية و
منشأها الموانع عن الواقعية مثل التقية او موانع وصول
الواقعية وعدم العثور عليها وعلى ادلتها بعد استفراغ الوسع

وبالجملة بعدما كان بناء السقيفة لم يتمكن الشرع من الايصال الى حق
الحكم فصار المدار على ما ذكرنا الى الان ومن اسباب الاختلال
والاختلاف لنا تقطع الاخبار واختلاف الازمنة والاحوال
وانعدام الاصول وغير ذلك وربما قالوا بعنوان العموم
والاطلاق او الوجوب وامثال ذلك اتكالا على الضرورة
من الدين او المذهب من انهم ربما يفهمون التخصيص او
التقييد والاستحباب وغير ذلك كما هو الحال الان هكذا
الا انه بطول الامام وحصول الشبهات والاختلافات انعدم
ذلك الفهم كما هو الحال في امثال زماننا ومثل ما ذكرنا من الضرورة
القرائن الحالية والله يعلم اجماعا نقلناه ما ذكره هو لفظ
ونقفها اشارة في المسائل الفقهية من دون تامل كما هو طريقتهم
في تخصيص العمومات لان مكالمات الائمة طريقها طريق المكالمات
العرفية فانهم يبنون على التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات
والوجه في الكل واحد لان المطلق يرجع الى العموم فالمقيد
مخصص سيعرف به المقرر ومع ذلك يشكل في خصوص المطلق
بقوله وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز الى اخر ما قال
مع عدم استشكاله منه اصلا وتخصيص العمومات كما مر منه
وقد عرفت ان الجمع من حيث هو جمع ليس جمعا حقيقة بل هو تخريب
ولا دليل على وجوبه وحجيته مطلقا فما ثبت من دليل شرعي صحته
يكون حجة لاي حال يتحقق فيه وباي نحو يحصل لا انتهاه كذا عرفت

عدم تأتي النسخ في احاديثنا وعدم حاجتنا الى ما رواه العامة
عن الرسول صلعم وكذا عدم الحاجة اليه بالنسبة الى القران لعدم
تحقق الاشكال فيه مطلقا او مما يعتد به فليتأمل وبالجملة التحقيق في
المقام وفي جميع مقامات الحمل مر فلاحظ اما الفعل
اما المقترن بالقرينة فحاله واضح من جهة القرينة فما فعل الشارع
في مقام بيان الواجب فواجب او المستحب فمستحب او المباح فمباح
واما المركب من الواجب والمستحب او المباح ايضا كصلوة الفريضة
والوضوء ونحوهما مما هو توقيفي كالعبادات ولم يثبت هيئتها
من القول كقراءة سورة بعد الحمد والتسليم ونحوهما مما يعلم
حاله من الاجماع او دليل آخر بعضه او تحقق التعارض فيه فالاصل
فيه الوجوب كما هو المعهود من الفقهاء لتوقف البراءة اليقينية
عليه ولزوم تحصيلها لفساد البراءة الاحتمالية الظنية ولا يستند
الى الدليل اليقيني ولقوله صلعم صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم ولان الاصل في الفريضة الوجوب والمستحبات
آداب عارضة وليس يكون الفريضة وتحققها منها فلا تعد
اجزاء للفريضة والراجح في النظر احداث امر في مقام بيانها
هو الجزئية سيما اذا كان الشارع في جميع اوقات زمانه عند
اتيانه بتلك الفريضة لا يترك ذلك الفعل فيها اصلا وراسا
ولا يعهد منه الترك له في وقت ولم ينقل منه تركه في وقته
ابدا بل المنقول منه اتيانها بذلك الفعل سيما الرسول صلعم فانه

فانه غالبا كان يقتصر في الواجبات كي لا يؤخذ مستحبه بعنوان الوجوب
ويجعل واجبا ولذا وضوء الرسول صلعم كان مغايرا لوضوء
امير المؤمنين عم وغيره من الائمة عليهم السلام والرواة
في مقام استعلام واجبات الوضوء كانوا يسألون عن
واجبات وضوء الرسول صلعم ونحو ذلك ومع ذلك ربما صدر
في مقام بيان ذلك امر يجزم جزما عن ماهية الوضوء فهو
خارج بلا شبهة كما انه ربما صدر في ذلك المقام ما يقطع بدخوله
في ماهية الفرض فهو ايضا مقطوع به واما احتمال الامرين او
رجحان واحد منهما فالحكم الوجوب ايضا لما ذكرنا الا ان يثبت
حجية الظن والرجحان فيه فهو ايضا معلوم واما ما فعل الشرع
مجملا كما في المرة فقيل يجب فعله لقوله فاتبعوه وكذا الحال
في الائمة عم لما ورد فيهم مثل ذلك حتى ورد انهم عم مثله عم في
جميع الاحكام والاستثناء الا النبوة بخصوصها وقيل المتابعة
هي ما فعله بالنحو الذي فعله ففعله بعنوان الوجوب وربما
لا يكون متابعة بل يكون مخالفة لانه عم لعله فعله بعنوان الاباحة
والاستحباب فتوقف بعضهم الاصل فيه الاباحة لعدم ثبوت تكليف
والاصل عدمه وقيل بالرجحان لاحتمال الوجوب فمقتضى الاحتياط
مع انه شايع وذايع وتلقي بالقبول لان كلها فعل المحبوب مع ان
غالب افعالهم عم راجح مع ان مقتضى المحبة عرفا الموافقة للمحبوب
في السلوك كما هو ظ واحتمال كونه من خصايص النبي صلعم باطل لانضباطها

وكون الاصل عدمها والمتبادر كما هو الظاهر من الادلة والمقامات
فظهر قوة هذا القول الا اذا ثبت خلافه فهو امر على حدة فح حق ا
اذا ثبت كونه اه قد اثبتنا كون الصلوة حقيقة عند المتشرعة
في خصوص الصحيحة وكذا غيره من العبادات للتبادر وصحة السلب
عن الفاسد واصالة عدم التقدير مثل لا صلوة الا بطهور
واثبتنا ايضا ثبوت الحقيقة الشرعية في الشرع في زمان الصادقين
ع ومن بعدهما وهذه الاحاديث صدرت عنهما واثبتنا
ايضا انه على فرض عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فعند القرينة
الصارفة عن المعنى اللغوي يتعين المعنى الشرعي الذي صار
معنا حقيقيا في اصطلاح المتشرعة واما اذا لم يوجد له معنى شرعي
غير ما صار حقيقة عند المتشرعة والامر فيه اظهر وكذا اذا تحقق
القرينة الظاهرة في ارادة الحقيقة عند المتشرعة فعلى القول بعدم
ثبوت الحقيقة الشرعية يتعين ايضا ما ذكرناه نعم على القول بان
اسامي العبادات حقايق في الاعم من الصحيح يتعين تقديره الصحة
لا الكمال لما ذكره من كون نفيها اقرب المجازات واما انه هل تحقق
حقيقة شرعية او عرفية في مثل لا كذا الا كذا الا فيما لا شك في
فساده وعدم تحقق حقيقة فيه سوى الحقيقة اللغوية وهي نفي
الجنس والحقيقة او نفي الشخص اي نفي حقيقة الكلي او نفي الفرد
فاذا علم من الخارج عدم نفيها لا جرم لا بد من تقدير ما يصح به النفي
ح تعين ما هو اقرب الى الحقيقة او الفرد ولم يدع مدع تحقق

تحقق شرعية او عرفية خاصة سوى اللغوية والعرفية العامة
وان ادعى الشافعي الظهور في الصحة في خصوص الشرط والحنفية
في الكمال في خصوص الجزء فان الدعويين من اختلاف الفقه
والفهم لا تحقق عرف واصطلاح من خصوص فرقتهم وطايفتهم
كل منهما بخلاف الاخرى سيما بالنحو الذي ذكره الفرقتان
فتم وظ ان المستدل الاولين ليس مراده سوى العرف العام
من جهة تعارف استعمال مثل ما ذكر في نفي الصحة ونفي الكمال جميعا
من جهة القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي وعدم تعين واحد
من المعنيين المستعمل فيهما اللفظ لا وضعا ولا استعمالا ولم
يتفطن الى قرينة المجازات ولم يعين لشانها في فهم العرف
فالجواب منحصر في حكاية الاقربية واثبات نفعها هذا ما في كلامه
من الحذازة التي تعرض لها سلطان العلماء ره قوله هو
اتفاق من الامة هذا التعريف ليس بتعريف اجماع الشيعة
وتعريفه انه اتفاق يحصل به القطع بقول المعصوم ع فاذا
حصل منه القطع المذكور يكون اجماعا والا فلا وربما يحصل
لبعض دون بعض فعند من يحصل اجماع خاصة كما هو الحال
في الخبر المتواترة والمحفوف بالقراين المفيدة للعلم فان الكل
من الحدسيات ربما يحصل العلم بنفس كثرة المخبر فقط وربما
يحصل منها بمعونة القراين ولذا لا يكون في عدد المتواتر
ضبط نعم لا بد ان يكون العمدة هي الكثرة كما ان العمدة

في المحفوف بالقرينة هي القرينة واذا كانت القرينة الكثرة على
حد سواء فلعله داخل في المحفوف ام يقال خبر مفيد للعلم
ولا مشاحة في الاصطلاح وحال الاجماع حال الخبر المفيد للعلم
ولا تفاوت الا في ان الاول يسمى خبرا والثاني يسمى فتوى فلا
فانه ايضا خبر الا انه ليس حسيا والخبر اعم من ان يكون حسيا
والخبر هو الذي يحتمل الصدق والكذب لكن راجح في الصدق
من جهة اخبار المخبر به لكن رجحانه رجحان ضعيف من جهة عدم معلومية
حال المخبر وعدم ظهور مؤيد لصدق خبره فاذا انضم اليه
خبر مخبر آخر يتكرر ذلك الرجحان ويزيد هما رجحان ثالث وهو
من اتفاق المخبرين على خبر واحد فاذا انضم الى ما ذكر خبر مخبر
آخر يزيد التكرير من الجهتين المذكورتين بل اتفاق ثلاث اقوى
من اتفاق اثنين البتة وهكذا اذا انضم الى ما ذكر خبر مخبر
آخر فلم جرا الى ان يحصل اليقين فيسمى بالتواتر وان كانت
للقرينة ايضا اثر في تحصيل اليقين كما اشرنا وقس على ما ذكر
حال الاجماع فاذا لم نعلم حال مسئلة اصلا فنطلع على كلام فقيه
ماهر عدل مقدس يحكم بحرمة المساهلة والمسامحة في المسائل
ويامر ببذل الجهد التام والاجتهاد الكامل اي استفراغ الوسع
مهما امكن وتيسر في الفتوى والا يكون من اهل النار جزما
ويبالغ في ذلك ويؤكده ومع ذلك يقول في المسئلة المذكورة
انها كذا اشرعا لا جرم يترجح في النظر كونها كذلك وان هذه الفتوى

الفتوى ليست كعدمها على حد سواء بل يترجح في النظر كما ذكر لكن
هذا الرجحان اضعف من رجحان خبر مخبر واحد فاسق غير معتني
بالدين والشرع ولا ينظر الى غير ذلك فيما نشاهد من الكاذبين
المخبرين بالتواتر اذ معلوم عدم اشتراط العدالة في حصول
التواتر ثم اذا اطلعنا على قول آخر مثل الفقيه الاول وانه
ايضا افتى بمثل ما افتى يترجح في نظرنا ذلك زيادة الترجيح على
نهج ما قلنا في الخبر وهكذا الى ان يحصل العلم فيسمى اجماعا فمما
انكر حصول العلم منه يكون حاله حال من انكر حصوله من
التواتر لو لم نقل بانه سوء حال منه واردى لما ظهر وجهه
مضافا الى كمال الاختلاف بينهم والمخالفة منهم حتى في انفسهم
حتى في كتاب واحد منهم الى غير ذلك مما حققناه في موضعه
فليلاحظ رسالتنا في الاجماع واقوى مما ذكر الحصول بالتظافر
والتسامع كما هو الحال في بديهيات الدين واجماعات المجتهدين
كما ستعرف بل بديهي الدين كان اولا نظريا ثم صار علما وهو
الاجماع ثم صار بديهيا بل غير خفي ان العلم بوجود النبي ص
ودعوى النبوة وامثال ذلك انما هو من التظافر والتسامع
لا التواتر لعدم معروفية الواسطة في الخبر فضلا عن معرفة
تواترهم سيما وان يكون الطبقات كلها الى زمان الرسول
فظ ان الدليل هو الاجماع لانه يحصل بالتظافر والتسامع
على ان الاحكام الشرعية لا يكاد يثبت منها بدون وسطة

الاجماع ومدخليته كما صرح به جماعة من المحققين الاترى ان المستحبات
غالبها بلفظ الامر من دون قرينة ولا معارض وكذا مثل الامر
مثل عليه واشد منه وايضا غالبا يتم عدم القول بالفصل
لاثبات الحكم الشرعي بل مثل ان النجاسة الشرعية مثلا بمجرد
وجوب الغسل الذي هو حقيقة في الوجوب لنفسه فيكون على
من ذكر عقاب لاغير واى ربط لهذا بالنجاسة الشرعية بل
لم يرد في القران ولا في الحديث ان النجاسة الشرعية ما هي فضلا
عما ذكروه بالجملة لا تامل فيما ذكر وحققناه في رسالتنا في الاجماع
وغيره وحققنا ان المدار على حدس الانسان كما عرفت هذا
ايضا اذ نجزم ان الحكم صدر من ايام الفقهاء والشيعة فلا يجب
كونه داخلا في المجمعين بل لا يجب اتفاق كل الامة اذ يكفي اتفاق
القدر الذي يحصل من اتفاقهم العلم وان وجدنا المخالف
مثل ابن الجنيد في حرمة القياس وامثال ذلك كثيرة كما لا يخفى
فلا حاجة الى اعتبار مجهول النسب وهذه جميع ما يتفرع عليه مما
سيذكره مضافا الى ما يظهر منه من التشويش في كلامه فمتى
اه ان اراد ان وجود المعصوم ع لفظا لشرع فمتى اجتمعت الامة
ظهر رضاه وحقيقته ففيه انه لا حاجة الى دخوله فيهم حتى يحتاج
الى وجود مجهول النسب ويتفرع عليه ما يتفرع مع انه يمكن ان
يقي بعد مصيبة السقيفة ربما يتمكنوا ع من اظهار الحق لشدة
التقية بل لا مانع من ان يكون هؤلاء داخلا في اقوالهم من تلك الجهة

الجهة الا ان يقول انه ح حكم الله الظاهري ويكفي بمكن
الظ انه خلافه وايضا اذا علمنا قولهم ع فلا حاجة الى الاجماع
وان لم نعلم قولهم فمن اين يعلم اتفاق كل الامة مع ما عرفت لعله
يتوجه انه كيف يتركهم في الاختلاف الشديد في جل المسائل
سيما مع عدم تقصير منهم بل وكون كل منهم مكلفا بما ادى اليه
اجتهاده الا ان يقول عليه ان الطريق الى الايصال الى
المطلوب لكن يتوجه عليه انه في المتفق عليه ايضا كذلك مثل
عدم وجوب الوضوء لكتابة القران مع ورود صحيح منه فيه و
لعله مثل صاحب المدارك عمل به مع انهم ع امروا ايضا بترك
الشاذ النادر وهما كغيرهما ربما يختارون الشاذ لصحة سند
حديثه فلعله كذلك اعتبر حصول العلم بدخول قوله في جملة
الاقوال لكن قد عرفت ما فيه فتامل الا ان يقول لا بد من بقاء طائفة
من الامة على الحق ولا يضل الجميع على ما ورد منه ع متواترا لكن
هذا يكفي من دون حاجة الى ما في الكتب الكلامية فتامل فيه
وهو في غاية الجودة اه اقول نعم اذا كان هذا الاجماع حدسيا
كما ذكرنا ولم اعلم طريقه فلا يمشي فضلا عن ان يكون في غاية
الجودة والعجب اه العجب من غفلته لا من غفلتهم لما عرفت
من انه يحصل اليقين من اتفاق جمع بل من اتفاق اثنين كما اعترف
به فكيف لا يحصل من اتفاق الجماعة من الاصحاب وحاشاهم
عن الغش والتدليس والكذب والاعتماد في الحكم الشرعي على

ما نعلم انه ليس بدليل شرعي واي فاسق يرتكب هذا فضلا عن
العدول المقدسين الماهرين الناهين عن امثال ما ذكر
المحرمين له المبالغين في الاحتراز عنه واي داع الجأ هؤلاء
المقدسين بما لا ينفع العذر الذي اعتذر عنهم الشهيد ره
وانا ايضا متعجب من ذلك غاية التعجب فانا نرى باعيننا انه كثيرا
يدعى العلم من الاجماع واخرينا مثله في حصول العلم كما ان الحال
في الادلة الكلامية كذلك بل الاخبار كثيرا ما يدعي شخص حصول
العلم منها من جهة الكثرة والقرينة او كليهما معا واخر يمنع من
ذلك ويظهر منهم استحالة تحقق الاجماع مع خروج شاذ من
المتاخرين فضلا عن القدماء فان الحدس ربما يختلف كما
نجده في العالم حتى الشخص الواحد ربما يحصل له اليقين وربما
يعكس والقول بان ذلك يرفع مادة العلم بعينه كلام السوفسطائية
الذين ادعوا عدم وجود العلم وبالجملة الاتفاق في حصول
اليقين في الجملة من المشاهدات ولذلك اتفق الكل على انه لا يحصل
من الاجماع المنقول بخبر الواحد الا الظن وانه هل هو حجة ام لا كما
سيجيء كما ان الحال في خبر الواحد ايضا كذلك فان الراوي سمع من
الامام ع ويقول سالته فاجاب لكن لا يحصل لنا سوى الظن لان
الشاهد يرى ما لا يراه الغائب واعجب مما ذكر ان المصنف ره حقق
وافتى وصرح بعدم ضرر خروج معلوم النسب من الاجماع بل في هنا
لو خلا المائة من فقهائنا لم يكن حجة ولو حصل في اثنين يكون حجة

حجة ومع ذلك كثيرا ما يقولون كيف يتحقق الاجماع مع خروج
ابن الجنيد مثلا وبابويه عنه من جهة خروج واحد من فقهائنا
المتاخرين ايضا ويقولون مع خروج مثله كيف يمكن ان يكون
اجماعا فاعترفوا المص فيما سياتي من البحث في حجية خبر الواحد
وجوابه عن دليل المرتضى ونصه بقوله فلاحظ ويجعلون هذا
هو السبب في فساد الاجماعات وان المذهبين لهما يا هلون
ولا يجوزون ويقولون في شانهم ما ذكره هنا وهذا في غاية
الغرابة وانت بعد ما اقول وانت بعد الاحاطة بما ذكرنا
خبير بعدم اندفاع اعتراض العلامة ره عنه لان العلم بقول
المعصوم ع يحصل بالتظافر والتسامع فضلا عن العلم باتفاق
الامة كما هو طريقة اهل الخلاف فانا نجزم اتفاقهم على البديهيات
وربما نجزم في النظريات التي وقع الخلاف سابقا على زماننا
او لاحقا للجزم اه قد عرفت عدم لزوم دخول الامام ع اذ لعله
يعلم الكون منه او رضاه به والاجماع وان كان هو الوفاق
الا انه وفاق يعلم منه راي الامام ع فربما يعلم من اتفاق الاثنين
كما اعترف به المص ره وقوله لا عدم علم الخلاف وقد علمت
ان مع العلم بالخلاف ايضا لا يضر لحصوله من اتفاق اثنين دون
المائة الا ان يريد انه بمجرد الوفاق من دون قرينة اصلا
لكن عرفت الاشكال في اتفاق الكل ايضا مع ان الغالب في
الخلافيات عدم اتحاد الزمان بلا شبهة فزمان عدم الخلاف

لا بد ان يكون اجماعا عندك وليس كل قطعا لانه ومن وافقه
يجعلون مجرد الخلاف مانعا كما هو المشاهد من طريقتهم ولا يرضون
بحصول الاجماع سابقا او لاحقا لان العهد الزاه لا يخفى فساد
ما ذكره لانه ان اراد ان مستندهم لا يلزم ان يكون علميا واقعيا
فالامر كما ذكره ومرعدا انهم لا يحصل اليقين اصلا من دون ضميمة
القرائن لكنا نقول لا يلزم ان يكون الدليل هو اليقين ليس الا
هو مع تصريحه بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن مع
ان الاجتهاد ليس الا في الظنيات الا انه استفراغ في تحصيل
الحكم من طريق ظني وعلى فرض عدم الاقتصار لا يلزم حصول
العلم قطعا وعلى ان اللازم هو العلم والظن الذي يكون على
اعتباره علم ويقين فعلى هذا يبطل دليله على حجية خبر الواحد
بان انسداد باب العلم يوجبها مع انه من المعلوم ان كل واحد
واحد من ظنون الاجتهاد ليس عليه بخصوصه اجماع او خبر متواتر
او مفيد القطع الاحكام بانسداد باب العلم قطعا وبقاء التكاليف
يقينا وعدم تكليف ما لا يطاق جزما وانه لا محيص عن اعتبار ظن
لتشخيص الحكم ولولاه لم يعلم قطعا مع انك بملاحظة ما قررناه
في حال الاجماع وكيفية حصول اليقين ربما يحصل لك اليقين
من فتوى المشهور وشهرتهم لكن يسمى اجماعا وربما يحصل
ظن قوي متاخم الى العلم كما دان يكون العلم في عدم حجيته مع
جعل الحجة انسداد باب التكاليف بالنحو الذي قرر كيف يجتمعان

بل هو اقوى من كثير من اخبار الاحاد التي هي حجة عنده بمراتب كما هو
غير خفي اللهم الا ان يقال المشهور عند الفقهاء عدم حجية الشهرة
لانحصار القول من الشهيد او نادر اخر ان كان والمشهور
لا يمكن ان يكون بنفس الشهرة ومجردها فان تم فهو الحجة ولعله
تمام بملاحظة طريقتهم فليلاحظ حتى يعلم وهو ان اكثر
الفقهاء اه هذا ايضا من العجائب فانا نرى على مشاهدة الاختلافات
بينهم وبين الشيخ في مسائل لا تحصى بل لا فرق بين الشيخ ونحوه
من الفقهاء القدماء في صيرورتهم طرف الخلاف بل في كثير
من المسائل لم يوافقه احد مع انه كيف يتاتى ان ينسب الفقيه
العادل المقدس الباذل الجهد الى الحد الذي لم يوافقه
نفسه كثيرا حتى في كتاب واحد كما اشرنا الى انه مجرد التقليد
مع تصريحه بتحريم تقليد المجتهد المجتهد الاخر وان التقليد
لا يجوز الا للعامي وبالجملة انت تخص واحد والواحد اولى بالاتباع
من اثنين وثلث فضلا عن امثال هؤلاء العظام الكثيرين في
غاية الكثرة مع نهاية المهارة والقوة القدسية في حال
الطفولية فضلا عن الكبير الى غير ذلك مما مر مع انا نرى
المص ووالده على طريقة من نشا بعد الشيخ الا انهما
في بعض المقامات لا يظهر لهما المستند فيقولان ما ذكره يحتمل
في كل موضع موضع ذكرنا الدليل واوضحنا السبيل من اراد
الاطلاع فليلاحظ ما كتبنا على المدارك والمسالك والذخيرة

وشرح المقدس الاردبيلي على الارشاد وعلى الوافي والمفاتيح
وغيرها من الكتب المشهورة والمجتهد على اصولنا المتبع للائمة لا يحتاج
الى التطويل في القواعد الفاسدة على طريقة العامة واحتيج
التنبيه في الجملة كي لا يغفل غافل او يغتر جاهل ثم انه مما ذكرنا
ظهر الحال في جميع ما سيذكره الشارح مما هو ظاهر الفساد فلا احتاج
الى التطويل هذا مع ان الاخباريين السيد ومن وافقه
قائلون بمضمون الاية وهو وجوب تقليد العامي للمجتهد ثبت
الحقيقة الشرعية ام لا لان الفقيه اذا يعرف ويفهم مسئلة الدين
من كلام الشارع وغيره ومن لم يعرف من الشارع فلابد ان يقلد
من يعرفها من الشارع وليس المعتبر في الفقيه سوى ان يعرف
منه بواسطة او بغير واسطة بل الثاني اولى ثم اولى بمراتب واما
لفظ الشارع هل صار حقيقة شرعية ام باق على معناه اللغوي
فلا دخل له قطعا ولا جماعا لها انه في بعض الاصول ربما يحتاج
الفهم والمعرفة الى امر او امور وربما لا يحتاج فلا دخل في ذلك
قطعا مع ان في البديهيات انها بغير واسطة اولى واقوى بمراتب
ولا يصير ذلك سببا للمنع بالبديهة وبالجملة مضمون الاية
ليس محل نزاع احد لاعتبار التفقه في مقام الاخذ والانذار
في مقام الابلاغ بالنسبة الى الجماعة الذين لم يتفقهوا ولم يعرفوا
شيئا وشيء من ذلك ليس شرطا في العمل بخبر الواحد وبالجملة
لم ينكر احد وجود هذه الاية واما معناه ولا قالوا بان المراد كذا

كذا ولا ملازمة بين رجوع من يعرف الى من يعرف والقول بحجية
اخبار الاحاد مع ان المفسرين مثل صاحب مجمع البيان والكشاف
وغيرهما ذكروا في نزول الاية ما يمنع من الاستدلال المذكور
قطعا ذكروا ان النبي بالسرايا امر بالسير نفر الكل وبقي هو
وحده فنزلت هذه الاية وقالوا المعنى هلا نفر من كل فرقة
جماعة ويبقى بعد طايفة ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا
رجعوا فعلى هذا ظهر وجه اشتراط انذار الطايفة في التفقه
والانذار فلو كان الاية في مقام حجية خبر الواحد لزم كون
اشتراط انذار الطايفة لغوا وان سلمنا تحقق ذلك بالتوزيع
ايضا اذ كان يكفي ان يقول خبر الواحد حجة او ما يؤدي مؤداه
من دون حاجة الى ما تضمن الاية اذ يصير لغوا مستدركا وحاشا
القرآن عن ذلك والتوجيه والتأويل يخرج الاية عن الاحتجاج المذكور
لمقام الاحتمال لا سيما الاحتمال لا سيما مع ملاحظة قول
المفسرين وظهور الفايدة ح وغاية وضوحها فتدبر
الثاني ان الاية استدل بها لحجية خبر الواحد لكن عن قريب يمنع
هو عن دلالتها عليها بل يقول دلالتها على عدم الحجية بل عدم
جواز العمل بخبر الواحد ويصير شريكا للمرتضى ره فان المرتضى
ره اجاب عن هذا الاستدلال بهذه الاية وكذا شيخ الطايفة
في العدة بانه لا يصح الاستدلال بها بوجوه احدها انها نزلت في
فاسق اخبر بردة قوم ولا خلاف في انه لا يقبل في مثله خبر العدل

فضلا عن الفاسق والثاني ان التعليل في الاية يمنع عن الاستدلال
بها لانه يعرف ان تصيبوا قوما بجهالة وذلك قائم في خبر العدل
اذا كان لا يوجب العلم انتهى مع انه ربما قيل ان المفهوم منها
مفهوم الوصف مع انه لا يقول بعموم المفهوم في الشرط
او الرواة اه وفيه ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية بل ظاهر
العلية فلو لم يكن فاسقا لا يلزم ان يكون عادلا لا سيما بعنوان
الملكة وسيجيئ ان خبر غير هذا العادل لا يجوز العمل مع انه
لا يجب التبيّن من جهة فسقه وهذا لا يمنع التبيّن من جهة اخرى
الطباق اه هذا الاجماع حق فان تتبعت الرجال وكتب الاخبار
يحصل اليقين به بالاجماع كما هو الحال عند الشيخ والعلامة وغيرهما
من المحدثين بل من تتبع علم الرجال لا يبقى له ريبة ما لم يكن عقله
وان كان بعد هذا يجب هذا الاستدلال ايضا كالسابق بل
بتتبع الاخبار يظهر بما يظهر كون خبر الواحد حجة مثل مقبولة
عمر بن حنظلة وغيره ويكون متواترا بالمعنى في ذلك والاجماع
الذي ادعاه المرتضى ره ايضا لانه الظاهر من متكلمي الامامية كما ان
الظاهر من محدثيهم هو القبول كما هو طريقة المحدثين مثل الشيخ و
الصدوق والكليني وامثالهم يثبت ذلك في رسالتنا في الاجتهاد
والاخبار فعدم الحجية هو مقتضى الاصل والادلة الدالة على عدم
حجية غير العلم وثبوت وجود المعصوم ع في كل زمان فمع ذلك
سيما لا يخفى والشيعة كانوا زمن اهل السنة في الاعصار والامصار

والامصار من ان الخطاء قبيح ذاتي وجب على الله تعالى دفعه ولذا بعث
الله الرسل المبشرين والمنذرين لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل
في كل زمان يحتاج اليهم والا كان يكفي رسول واحد لا حاجة الى
الرسل بل حاجة الى الواحد لو جاز العمل بالخطاء ولذلك نسب
اهل السنة الى الشيعة القول بعدم الجواز بل من الشيعة من استحال
التعبد به كابن قبة ره واما جواز العمل جزما كما ادعى المحدثون
فمن جهة وقوع مصيبة السقيفة وعدم تمكن المعصوم ع بعد من
اظهار الحق على اليقين غالبا لانهم ع اوقعوا الشيعة في الاختلاف
وصرحوا بانا فعلنا وعللوا بانه ابقى لنا ولكم مع انه معلوم انهم مع
انهم كانوا يطعنون على الخلاف ويقولون الله واحد والرسول
واحد والدين واحد فاي معنى في الاختلاف والتعدد والحال
منهما واحد كما هو ظ ومن جملة الاختلاف هذا الاختلاف الذي
بين متكلميهم ومحدثيهم والاختلاف في الاجماعات في المسائل
الفقهية كثيرة ولذا وقع الاختلاف في نقله كثيرا كما هو الحال
في اخبارهم ع وسيصرح المصنف ره بذلك فتدبر فيفسد قطعا اه
ما ذكره فاسد بالبداهة اذ ربما يمكن اثبات بعض ما يحرم فيه ربما
بالمتواتر سيما المتواتر بالمعنى بل لا تامل في الاثبات وتحققه
كثيرا واما الاجماع ففي كثير من المواضع يثبت من التتبع والتطلع
والتسامع في فتاوى الفقهاء بما انضم اليها القرائن من الاخبار
والقرائن والعقل وغيرها بل وربما نقل الاجماع بحد التواتر

مثل الاجماع على اشتراط الاذن الخاص في وجوب صلوة الجمعة و
ربما انضم الى الاجماع المنقول المذكور قراين أخر مفيدة
لليقين بل وربما انضم الى الاجماع المنقول بخبر الواحد
وامثال ما ذكر الى حد اليقين وربما حصل اليقين من الخبر
الواحد المحفوف بالقراين سيما اذا استفاض وبلغ الى
حد الكثرة في الاصالة واما اصالة البراءة ففي المواضع الذي
لا يكون دليلا على التكليف ولا ظن به اصلا فهي من اليقينيات
كما حققنا في رسالتنا المكتوبة في اصالة البراءة للاخبار
المتواترة والقراين والاجماع المنقول من كثير من الفقهاء
واتفاق فتاويهم في ذلك بل وحصول القطع من ملاحظة
طريق الرسول ص والائمة ع بالنسبة الى المكلفين في تكاليفهم
الى غير ذلك وبالجملة ما ادعاه من الانسداد مخالف للوجدان في
كثير من المواضع نعم هذا القدر من العلم لا يكفي للتكاليف والاحكام
الشرعية التي نقطع بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة مع عدم التعيين
عندنا بعنوان العلم كما ان القدر الضروري من الدين والمذهب
لا يكفي لساير الاحكام الشرعية فلا بد من اعتبار الظن لعدم
التكليف بما لا يطاق وعدم امكان الخروج من العهدة
بعنوان اليقين مع ان عدم اليسر والسهولة يكفي لعدم الحرج
وانه تع يريد بنا اليسر ومما ذكر ظهر ان القران لو كان
قطعي الدلالة لرايته لا يكفي ولا يفي وكان اصالة البراءة فلا حاجة

الى تجشم دعوى الظن في كل ما ليس ضروريا ليس الحكم
في الشهادة اه اقول الفقيه هو العالم بنفس الاحكام الشرعية
ومستنده في الكتاب والسنة والاستصحاب والاجماع والعقل
اي الادلة الخمسة وهو قاض ايضا وحكمه حجة في الموضوعات للاحكام
في مقام الدعاوى ومستنده ايضا الشهادة واليمين والنكول
او البينة على النهج المقرر ففي المقام الاول يجتهد اي يعمل بالظن
عند العجز عن العلم بالنسبة الى الاحكام الشرعية الواقعية اما
الاحكام الظاهرية فهو عالم فيه يجوز للعامي فقط تقليده ما دام
حيا على ما هو المشهور المعروف بخلاف المقام الثاني اذ لا
يجوز له العمل بغير ما ذكر وحكمه ماض على الفقهاء ايضا الى
يوم القيمة فضلا عن العوام على ما قرر في مبحث القضاء وربما
تثبت الموضوع للحكم الشرعي بالشهادة في غير مقام النزاع والدعوى
مثل رؤية الهلال وهذا منصب للحاكم شرعا وتفصيل المقامات
الثلث بيناه في الفوايد لا سيما الاخيرة هذا شاهد على
ان اعتماده حقيقة ليس الا على الاخير وظهر وجهه فلا يعوز
اه ربما كان الظن من البرقي عدم اشتراط وكذا اخرجه ابن عيسى
وان كان باب من ذلك وندم واما بانه الشعر فالظاهر انه كما في
المصدر لكن لا كما في من انه شرط عجيب لو لم يكن لا يكون حجة
اصلا بل كلهم مجمعون على خلاف ذلك كما هو معلوم مقطوع به
منهم من انه لو لم يكن الراوي عادلا لا يكفي تثبت المفيد للوثوق

والاعتماد على خبره مثل ان يكون مشهودا بين الشيعة والمشهود
عمل به او كونه ممن اجتمعت العصابة الى غير ذلك من اسباب
الوثوق وان كان مذاقهم ليس على حد واحد في الاسباب
بل يختلف الا انهم مطبقون على صحة العمل من دون توقف
على حصول خصوص اليقين لانه يحقق ذلك من العدالة في
التثبت فكما ان في العدالة يكتفون بالظنون والظواهر بلا
شك ولا شبهة فكذلك في التثبت لان المقتضي والمانع في الكل
واحد ولذلك معظم المسائل الاجتهادية في فقه الشيعة الخبر
المتثبت فيه المذكور بل شذ غاية الشذوذ الثبوت بخصوص
خبر العادل مع ان العدالة عندهم سيما القدماء ليست الا
حسن الظن او عدم ظهور الفسق لان الذي ورد في الشرع محض
فهذه مثل ما ورد ان المسلمين عدول الا المعروف بالفسق
ونحوه وما في صحيحة ابن ابي يعفور مع ان من تتبع الرجال ظهر
عليه تعدد بل انهم يكتفون بمرتبة من التسهيل واول من تأمل طريقتهم
والدال المصرح في رده على خلاصة العلامة وغيره مع انه ايضا
في الغالب على طريقتهم وبعده المص وصاحب المدارك مع نهاية
كثرة السلوك في طريقتهم في عدم الاقتصار على العدالة وقد
رددناه عليهم في كتاب الرجال وابتنا حقيقة طريقة الفقهاء
من ان العدالة شرط لقبول الخبر دون تثبت لا مطلقا وطريقة
الفقهاء واضحة كما ان عباداتهم صريحة مثل ما في الخلاصة وغيرها

وغيرها من المحقق وغيره فان المحقق ايضا طعن طعنا شديدا على
المقتصر في العدالة فلاحظ ما قال في المعتبر ولاحظ كلمات
غيرهم ومنهم الشيخ ره في العدة فانه صرح باشتراط العدالة
ثم بعد ذلك جوز كون العدالة من غير الامامية من الفطحية
والواقفية واهل السنة وغيرهم واستدل باجماع الصحابة
على العمل بما رواه هؤلاء ثم بعد ذلك جوز العمل بخبر الفاسق
المتحرز عن الكذب كما ذكره مرة ومن المعلوم المشاهد في طريقة
الشيعة ان الامر كما ذكره والمحقق وان قدح عليه هنا الا انه
طريقته في الفقه على طريقة الشيخ والقدماء فلاحظ كتبه وتأمل
يظهر لك مع نهاية تشنيعه على من يقتصر على خبر العدل كتشنيعه على
من عمل باي خبر كان فقلنا كلامه في الرجال وفي رسالتنا في
الاجتهاد والاخبار ومن اقتصر على اخبار العدل والقطع ليس
لرفقه البتة غير الايراد والاعتراض ثم القول بان الخروج عما
ذكره الاصحاب مشكل وتقليدهم اشكل لكون في العمل يختار
ما قالوا بلا شبهة وربما يحتاط ان امكنه ونحن لما بينا طريقة كتبنا
عليه في رسالتنا انا لله وانا اليه راجعون في موت الفقه
اذ لا يكاد يوجد خبر جميع سلسلة سنده عدول ثابت العدالة
لو لم يعتبروا المظنة سيما على طريقة المص سيما على القول
بكون العدالة هي الملكة لان القدماء ما كانوا يعرفون الملكة
اصلا ولا كانوا يعتبرون في الملكة في العدالة بلا شبهة وعدالة

الرواة ليست الا من القدماء مع عدم خلوص جليل عن الطعن
فضلا عن غيره ومع جميع ذلك لا يكاد يسلم خبر معارض من
الخبر والكتاب والاجماع او دليل العقل اليقيني او الاستصحاب
المقتضي لزوال اليقين بخصوص اليقين وفي مقام الجمع لم يرد
حديث فضلا عن العادل الذي اعتبروه ولا اجماع يقيني
ولا اثر ونحوها فينتهي الامر الى اصالة عدم التكليف سيما
مع اشتراط الضبط في الراوي فلا بد من ثبوته من دليل شرعي
عند المصنف وما ادري باي دليل يثبته لا يجري فيه مناقشاته
مع ان من تتبع القدماء ربما يجد عنهم ما يبطل كما ان الساباطي
كما لا يخفى على من لاحظ رواياته مع انه كان يخطأ في فهمه ويروي
على ما فهمه كما روي عنهم ان الناقل من بعضه فقالوا اين
نذهب نحن لم ننقل له كل الى غير ذلك مما اشرنا اليه في الرسالة
فلاحظ فانا لله وانا اليه راجعون وعلى فرض وجود نادر
من الفقه فانا لله وانا اليه راجعون في موت المعظم اذ النادر
كيف يكون للمكلفين من اول الفقه الى اخره وحكى والدي ره
اقول هذا خلاف تصريحات كلماته في كتبه المعروفة وخلاف
طريقته في جميع كتبه على اليقين بل خلاف طريقة الكل كما عرفت
وعرفت ان مرادهم من اشتراط العدالة انما هو في القبول
من حيث هو هو من دون حاجة الى التثبت وهذه طريقة الكل
بل منهم من لم يعتبر الامرين كما صرح به المحقق واشرنا اليه

وهو جيد؛ وقد عرفت من ان اشتراطها لا يقتضي الا التثبت
لا الرد مطلقا وان اجال التثبت حال العدالة المشترطة بلا تامل
فما ذكره كله فاسد بعد اختياره الدليل الرابع على حجية
خبر الواحد كما عرفت واشتراط العدالة ان كان من الاجماع
فلم يتحقق على ازيد مما اعتبروه وكذا ان كان من الاية فحاكم
فاسق والمصنف جعل اشتراطه لغوا بحتا مستدركا بناء على ان
القبول مطلقا شرطه التبين المفيد لليقين المقتضي لعدم
حجية اخبار الاحاد جزما وكون الحق مع السيد وموافقيه
وهم لا يشترطون العدالة ولا يحتاجون بجعل هذه الاية
مثل اية لا تقف ما ليس لك به علم واجاب عنها بما اجاب
مع ان اقصى ما يستفاد اشتراط العدالة في قبول الرواية
شرعا فهو حكم شرعي يكفي فيه الظن بعد سد باب العلم ولم يرد
منهم ان كل ما يطلق لفظ الشهادة فلا بد من ثبوته بشاهدين
مع ان الشهادة انما هي في المحسوسات وكون المقام منها فيه
ما فيه سيما كون العدالة هي الملكة مع انه لا تامل في كونها ظنيا
لانها حسن الظاهر لا ازيد منه فلذا صار المدار فيها على الظنون
وان اراد الاستقراء فهو مورث للمظنة الضعيفة في المحسوسات
لا المظنونات على ما هو المعروف من العدلين من القدماء فلا
يعارض ما ثبت من الدليل المتايد بعمل الاصحاب وطريقتهم
المرشد مع انه لو تم ما ذكره لم يوجد خبر يكون حجة كما عرفت

لا واستقراء فقد ظهر فساد هذا ايضا مما قلنا ويزيد ان المتبادر
من لفظ الفسق هو الخروج عن الطاعة بالجوارح والعقيدة
من جهة عدم المبالاة في الخروج وعدم التقييد لا من جهة التدين
والاعتقاد كما هو ظ فلا يدخل فيه الكفر وما ذكره سابقا
من اختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم فاسد ايضا اذ لا شبهة
في عدم الاختصاص عرفا بالمسلم بما ذكرنا مسلما كان او غيره
فان الكافر يصير خارجا عن الطاعة بجوارحه ايضا وليس عرفا
متاخرا الان ما لم حال صيغة افعل من يتبادر المنع من الترك
منها عرفا فكذلك لفظة وان استعمل في معان كثيرة وكل حال لها
ماثل تلك الصيغة مما لا تامل في كونه حقيقة في المتبادر عرفا
ويؤيده قوله تعالى ان تصيبوا قوما اه لغاية ظهور تفرعه على
الفسق لا الكفر لان الكذب ليس من لوازم الكفر بل لا شبهة
في عدم التفاوت بين الكافر والمسلم في ذلك بل ربما كان الكافر
اشد احترازا منه بمراتب بل لو فرضوا بالمعارض لا يكذبون
اصلا كما هو المشاهد المحسوس بل ربما يطعنون على المسلمين
بالكذب وامثاله من القبائح لنهاية شيوعها بينهم من جهة
ان الشيطان مايوس من كفرهم بخلاف الكافر فان الشيطان
يكتفي بتكفيره ولذا لم يشع بين الكافرين ما شاع بين المسلمين
من الظلم والفسق ومن هذا او نحو منهما نراه كثيرا من الغلات
عندهم واهل السنة والفطحية والواقفية ونحوهم وحكموا بعدالتهم

بعد بلوغهم وكونهم عدولا في مذاهبهم مثل الشيعة كانوا يعملون باخبار
هؤلاء كما هو ظ سيما مثل علي بن فضال ومن لاحظ ما ذكروه
فيه وفي ترجمته وغيره يتضح عليه ما ذكرنا غاية الوضوح ومما
يؤيد ايضا ملاحظة شان نزول هذه الاية فليلاحظ حتى يظهر
فظهر غاية الظهور فساد قوله لدل بمفهوم الموافقة اه اذ لا شك
ان علة الامر بالتدبر هو الفسق وعدم المبالاة عن الكذب
لا سوء العقيدة والبعد عن الدين والمخالفة للملة ومن البديهي
نزول هذه في شان من كان من المسلمين حين نزولها سلمنا
كون المراد من الفسق الخروج مط ومع ذلك وجود الواسطة
في غاية الكثرة منهم المستضعفون من البله والمستضعفون من جهة
عدم بلوغ الحجة بكمالها اليهم كما ورد ان ام ايمن من اهل الجنة
وما كانت تعرف مذهب الشيعة وكثير من حواري علي بن الحسين ع
كانوا من اعاظم فقهاء غير الشيعة مثل سعيد بن مسيب وكذا اصحاب
الحسنين عليهما السلام بل وعلي ع ايضا بل في زمان الباقر ع
ايضا بل في اوايل زمان الصادق ع الى ان في الان لا يكون مستضعف
بل الظ بقاؤهم في زمن ساير الائمة من انهم كانوا يعرفونهم ائمة
كما لا يخفى على المطلع فالظ ان مراده ص المبالغة والا فمن الظ
وجودهم الى زماننا ايضا مثل بنات سلاطين الافرنج ونحوهن
ممن لم يسمع صيت الاسلام او سمع لكن لا يمكنه الهداية الى
الحق وحققنا في الرجال ان كثيرا ممن قالوا انه واقفي وفطحي -

مثلا ربما لا يكون لوقته تقصير اصلا لان الائمة كانوا يموتون
الشيعة بالامال والامانى فربما يقولون لذلك ان الكاظم ع
او غيره هو القائم المنتظر المهدى ع ثم يقولون كلنا قائلون
وكلنا مهديون وهكذا فمن سمع الاول اعتقد ثم مات ولم
يبلغ الامام البعد حتى يتم الحجة عليه وربما لا يتمكنوا من اتمام الحجة
فلاحظ ما ذكرناه حتى يتضح لك الحال وايضا من جملة الواسطة الجماعة
الذين ليس لهم الملكة التى ذكرها فانها ليست امرا يكاد ان يتحقق
لشخص فغالب الناس اما مذنبون ان صدر منهم ما ينافى العدالة
يندمون سريعا ولا يرضون بالبقاء على هذه الحالة ساعة
ومنهم من يحصل منه الندامة والتوبة فى قريب من الزمان ومعلوم
ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له وهذا اجماعى ثابت بالاخبار
ومنهم الجماعة الذين يقرب عهدهم بالتكليف كما سيعرف بروا
ما قيل من ان العدالة المنصوصة اه مع عدم موافقتها لما اختاره
كما هو ظ تصير سببا لفساد دلالة هذه الاية على الشرط الذى
اختاروه وهلك فى حجية خبر الواحد بل وفساد دلالتها على حجية
خبر الواحد ايض لان الظاهر منها حصر دلالتها الشرط وعموم منها
مع انه لا شك لهم فى الدلالة وليست الا من جهة ان المنصوصة
ليست الا قوله نعم ان تصيبوا اه وهى غير جارية فى المقام
بلا شبهة واما ما فهمه فليست مدلول اللفظ والعبارة بالبديهة
فيكون مستنبطة بالبديهة فيكون المعنى فيا سألا يقول به

به الشيعة بلا شبهة ولو كانت العلة ما ذكره لدلالة الاية مع
عدم حجية خبر الواحد من العادل ايض بل على عدم جواز العمل به
اصلا ويصير من قبيل قولهم ع لا تقف ما ليس لك به علم واين
هذا من الدلالة على حجيته كما هو المفروض وعلى اعتبار كل شرط
شرط من الشروط كما هو ايض من المسلمات بل لا دليل لهم سوى
هذه وبالجملة المخصص للمعمم ايض غير البناء على دلالتها على اعتبار
عدم الفسق وكونه حجة لا يحتاج فى خبره الى التبين ووضح لك
ان المراد من الفسق هو الخروج بخصوص الجوارح فمفهوم الاية
يدل على حجية خبر من ليس كك فيلزم منه حجية خبر الثقات من
غير الامامية ايض كما صرح به الشيخ وجعله من دين الامامية
وانه متفق عليه بينهم وبخوض من الخارج لما نلاحظ فقه الشيعة
وطريقة قدمائهم بل ومتأخريهم ايض علمنا صحة قوله بل يدل
المفهوم على حجية قول من يتحرز عن الكذب كما قيل ووجد من
الشيعة قليلا لاحظ فليتنبه وان قلنا ان المراد هؤلاء الذين
عملوا لا غير بل الظ عدم حجية الغير لاطلاع القدماء وعدم
اطلاعنا ام ولا يمكن الاطلاع على التحرز عن الكذب الا من جهتهم
كما ان معرفة العدل ايض كك فتدبر جدا وقد عرفت ان العدالة
عندهم منحصرة فى عدم ظهور الفسق او حسن ظاهر كما ورد النص
من الائمة ع ايض كك وان المشهور هو حسن الظاهر من جهة صحيحة ابن
ابى يعفور المصرحة بان من كان ساترا لعيوبه فهو عدل لعدم

تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه فاذا كان الائمة عم حكموا
بان العدالة ما هي وقدماؤنا اطبقوا على ذلك كما هو الظاهر من
كتبهم الفقهية والحديث والشاهد يرى ما لا يراه الغائب
فكيف يجوز لنا تفتيش ما وراء ذلك مع ان الامام عم حرم
ذلك صريحا وامر بحمل ما صدر من المسلم على الصحة مثل قوله عم
ضع امر اخيك على احسنه وقوله عم كذب سمعك وبصرك او
الى غير ذلك مثل قولهم عم المومن وحده حجة وقولهم اذا قال
المومن فصدقه لقوله ويؤمن للمؤمنين وامثال ذلك مما
يؤيد التصحيح في الجملة وبالجملة لا محيص عن العمل بها فكيف يرفع
اليد عنها ويقال باشتراط الملكة ليس الا مع عدم حديث
ولا فتوى من اهل الخبرة ورفع اليد عنها مع ما عرفت مما هو
فيها فلاحظ كتب الحديث وفتاوى المصنفين لها فلاحظ
جميع ما ذكر هنا وسابقا لعل المبادر من الفاسق من ظهر
فسقه لا من ليس بفاسق واقعا مع انه لو جعلنا المراد ذلك
لم يكن الاعتماد الا على قول المعصوم عم لعدم استحالة صدور
فسق من صاحب الملكة ولذا قائلون بها بذلك ومما يؤيد
ايضا ما ذكرناه ملاحظة ما ورد في امام الجماعة في الصلوة
وطريقة القدماء في التوثيقات وتعويلهم عليها مع انه
على فرض كون العدالة ما ذكرتها لا جرم لا بد من رفع اليد
عنها للزوم انسداد باب معرفة العاقل وغيرها   ممتنع

ممتنع عادة بدون الملكة فيه مضافا الى ما عرفت انه لا شك
في ان المسلم يصير كافرا والمومن يخرج من الايمان ليس من
المحالات بل مشاهد ولذا ورد احكام من الشرع في ذلك وضبطها
الفقهاء فما ظنك بان العادل يصدر منه الفسق اذ ليس من
المحالات بالبديهة فان الملكة ليست عصمة بالبديهة سيما
ملكة ترك جميع المعاصي مثل الرياء والسمعة وحب الجاه والشهرة
والرياسة والعجب وامثالها من المهلكات التي هي الشرك بالله
وامثاله من المحرمات بالبديهة بل الغيبة من الكبائر وامثالها
من المعاصي التي العباد مبتلون بها الا من جاهد الجهاد الاكبر
جاهد نفسه حق الجهاد ومع هذه المخلصون ليس الصدور منه
من المحالات بل من الممكنات بالبديهة بل كثير من الاتقياء مبتلون
بالوسواس الذي يخرب عليه دينه وربما يخرب عليه عقله بل
بملاحظة الفتن والبليات والشدايد بل المخلصون على
خطر عظيم   ولا اراه الا مجرد دعوى او اقول لا يخفى ان
شرايط العمل بخبر الواحد مستندها منحصر في اية النبأ كم
فاسق ونحوهما مما قلنا مثل قولهم عم المومن وحده حجة
وقولهم يجب تصديق المومن لقوله تعالى يؤمن للمؤمنين
وامثال ذلك بل عرفت انها ادلة حجية خبر الواحد ايضا من دون
تامل من المصدرة وغيره من القائلين به وحجيتها ليست الا من جهة
العموم بلا شبهة فيكون هذا العموم حجة في نفس المشروط

دون شرائط يد بين الفساد الا ان يؤدي بما نع شرعي ثابت وهو
باطل قطعا ولذا جميع الشرائط يثبت من هذا العموم بل لا مستند
سواه مضافا الى ان الدليل الرابع الذي استناد المص حقيقة
عليه شامل للشرائط ايضا بالبديهة سيما المقام لاعتراف المص
بانسداد باب العلم فيه مضافا الى ابداهته بل المقام اسوء حالا
من نفس الحكم الشرعي لعدم انسداد باب العلم فيه مع ان فيها بين كثرة
البديهيات في الدين والبديهيات في المذهب والاجماعيات
البسيطة والمركبة التي بناء ثبوت الاحكام الشرعية عليها
بالبديهة وكذا الحال فيما يثبت من الاخبار بعنوان العلم كما مر
واين هذا من معرفة عدالة الرواة الذين اعاظمهم لا يسلمون عن
الطعن وربما لا يسلم منهم عن مطاعن كثيرة غاية الكثرة مثل
زرارة فما ظنك بحال غيرهم مع انحصار ثبوت العدالة من
توثيق القدماء فعلى فرض الخلوص عن المعارض بالمرة ليس
تعديلهم الا من الظان لم يكن راى المعدل عدم ثبوت الفسق
وبالجملة لا يحصل من الظن بل ومن ظنون ربما كانت ضعيفة
مثل اصالة عدم الفسق وعدم السقط وعدم التحريف والتصحيف
الى غير ذلك مما لا يخفى على المطلع منها تعيين المشتركات ونحوه
واين ما ذكر من خبر الواحد مع ما فيه من جهات القوة الظاهرة
مثل اعتناء المشايخ به واعتمادهم عليه بل وتصريحهم بصحته كما صدر
من الكافي والصدوق وغيرهما ايضا في كثير غاية الكثرة الى غير ذلك

ذلك مما ذكرناه في الرجال وغيره وايضا الاجماع في حجية خبر الواحد
موجود كما عرفت واما العدالة فقد عرفت كلام الشيخ وطريقة
الشيعة وغير ذلك مما اشرنا وبسطنا الكلام في الرجال وغيره
واما اية لولا نفر فقد عرفت حالها وبالجملة حال العدالة وثبوتها
بالنسبة الى الدليل الرابع ومقتضاه اظهر واظهر بمراتب مع
ان الخطر والضرر انما هما في نفس الاحكام لما ورد فيها من الكفر و
الظلم والفسق فيمن لم يحكم بما انزل الله وفي انه يقع بالنسبة
الى اعز الخلق ولو تقول الينا بعض الاقاويل اه ولذا تمنى ابن
طاوس عدم الدخل فيه مضافا الى ما ورد من ان المفتي على شفير
السعير وان اجراكم على الفتيا اجراكم على الله الى غير ذلك
والتحذيرات الهائلة الشديدة غاية الشدة البالغة منتهى
الكثرة مع ما فيه من قتل الانفس والتفريق بين الزوجين واخذ
المال ممن في يده واعطائه للغير الى غير ذلك من المفاسد الواضحة
الفاضحة الكثيرة فمع جميع ما ذكر يجب العمل بخبر الواحد من العدل
بلا تامل ويقال ان عدالته جبرت جميع ما ذكر من الضرر والخطر و
كيف اخباره بعدالة الراوي لا يجبر اصلا مع ان اعتبار عدالته
ليس الا لجبر خطر نفس الحكم ودفع ضرره لا غير اذ لولاه لم يعتبر عدالة
الراوي قطعا فاعتبارها ليس الا لجبر ضرر نفس الحكم وجبر خطره
بالبديهة فكيف يكتفى في نفس الخبر بعدالة واحدة ولا يكتفى في عدالة
هذا الراوي بعدالة واحدة مع كونها اعتبارا انما هو لنفس الحكم

وحيث خطره بالبديهة فأي مفرح لاعتبار العدالة الواحد في نفس
الخبر بخبر الحكم الشرعي ولا يكتفي في شرطها مع انها ايضا خبر
نفس الحكم بلا شبهة ولذلك اطبق فقهائنا بالاكتفاء بتعديل
واحد لا خصوص المحقق في بعض كلماته من جهة توهم ما توهم المص
من كونه شهادة والاصل فيها الاثنان وان كان عمله على وفق
الفقهاء لما حققه المحقق وغيره في مقام من ان الشهادة انما يكون
في المحسوسات وغيرها من قبيل الشهادة فليس حكمه بعينه حكمها
مع ان الشهادة غير مسلم كونها بخصوص العدلين وهذا ايضا
واضح كيف واطبق الكل على كفاية الواحد بل ربما اتفق بعضهم اكثر
منهم بكفاية مجرد الظن لانها من باب الظنون الاجتهادية كما يظهر
من الادلة وطريقة الفقهاء ولذا حكموا بحجية خبر مثل ابراهيم بن
هاشم واحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن عبدان واحمد بن
محمد بن يحيى وغيرهم عملوا بروايته مع عدم نص على توثيقه ومنهم
من عمل برواية شيخ الاجازة مطلقا ومنهم من عمل بالحسن مطلقا ومنهم
من عمل برواية الموثق مطلقا ومنهم من عمل برواية القوي مطلقا
وليس المقام مقام التفصيل يناسب طريقته واعجباه وعدم
فرق المص بين تنقيح المناط والقياس اذ المناط منقح وقد عرفت
ولذا اطبق فقهائنا على العمل مع تصريحهم بتحريم القياس و
كونه من ضروريات المذهب وحاشاهم ثم حاشاهم على الاتفاق
على الحرام المخالف لبديهة المذهب في جميع الاحكام الشرعية ان

الثابت عن خبر الواحد مع ان خبر العدل المعتبر عندي لا يبقى
لعشر معشار التعذر وابتناء الباقي على الظنون فما ظنك
بالواحد المعتبر عند المص مع عدم تجويزه العمل بغيره اصلا
فما ادري من اين جاء مذهبه سيما مع جعله العدالة الخصوص
الملكة فقط لعنايتهما اه ما ذكره مجرد دعوى وان بنى
على ان مثل ذلك حجة عند المشهور ايضا فغير انه لشهادة
الواحد من دون مدخلية الاخرى الا انها حسن المقامات لشهادة
ثلث وازيد مع ان الظاهر صحيحة ابن ابي يعفور التابعة عدم
الثبوت الا بالشياع الا ان يقول ذلك عند عدم استناده من
العدل مع ان الظ عدم شمولها للمقام فتدبر جدا لان غير
جمعا اه هذا مضافا الى فساده من جهة عدم دليل عليه كما مر في الجمع
بين الاخبار يلزم منه عدم تحقق حديث صحيح كما لا يخفى لم يكف
اه فيه ما عرفت من الحجة على اعتباره لثبوت العدالة بتعديله
او تعديلهما وعدم ثبوت مانع منه اصلا مضافا الى اصالة
العدم ولو لم يعتبر لم يثبت تعديل لاحتمال الجرح غاية ما
في الباب لم نطلع ولم نوجد وعدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود واعتبارها في الثاني دون الاول من باب الجزاف
ليس عليه دليل اصلا سيما بعد التامل فيما ذكرنا يؤدي
اه فيه ان التناقض لم يحصل الا من الفهم الفاسد من جعل المراد
من الفاسق من صدر منه الفسق بل يوم امكن صدور فسق منه

وانه كان عادة لا شرعا ومن العلة المنصوصة الحذر من الاخبار
بما لم يوافق الواقع وكلاهما في غاية الوضوح من الفساد كما عرفت
ويزيد في المقام ان الشارع اذا صرح بان العادل هو الذي
يكون ساتر العيوب وصرح بان المسلمين يحرم عليهم تفتيش
ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وفقهائنا القدماء عملوا
بذلك مضافا الى كون الحديث صحيحا وكل صحيح حجة وفاقا الا ان يمنع
مانع ولم يمنع منه اجماع او غيره مما هو اقوى من الصحيح المعمول به
عند قاطبة الفقهاء وهم الخبيرون الشاهدون المعاصرون
للامام او قريب العهد منه مضافا الى موافقته لاخبار اخر كثيرة
اشرنا الى شاذ منها في الحجة والباقي يظهر على متتبع الموارد التي
اعتبر فيها العدالة عند الشيخ مطلقا او في الجملة مثل الجماعة
والجمعة والامامة والوصاية والقيمية للصغار والسفهاء والمجانين
والوكالة في بعض الوجوه والشهادة وعدالة الراوي في
نصوص الائمة في عدالة بعضهم بل وغير واحد منهم وصحة
اخبار من ورد فيها الى غير ذلك بل المتاخرون ايضا يظهر
من كلماتهم في المقامات وكيفية سلوكهم بالنسبة الى الاشخاص
بحيث يحصل لنا اليقين التام سيما بعد ملاحظة عدم تحقق
الملكة بالنسبة الى جميع الكبائر والصغائر صونا عن الاصرار
سيما الكبائر التي دفعها يتوقف على جهادات شديدة لا يكاد
يسلم نفس منها بعد الجهادات مع ان العدالة من الامور التي يعسر

به البلوى ويكثر اليها الحاجة لا ينتظم الشرع الا بها بلا شبهة مضافا
الى موافقتها لقولهم المؤمن وحده حجة وقوله تع ويؤمن للمؤمنين
والاخبار الظاهرة في وجوب العمل بخبر الواحد المتواترة بالمعنى
الى غير ذلك مما اشرنا اليه منه كلام الشيخ وطريقة الشيعة وغير
ذلك على انه لو كان الامر كما ذكره المصنف من ان مراد الله تع
من هذه الاية تفهيم الخلق ان خبر الواحد حجة مطلقا وان شرط
حجيته كذا وكذا وان المراد من غير الفاسق من له الملكة المذكورة
وغير ذلك مما ادعى ظهوره من الاية لكان امة الرسول صلعم
عند النزول يطبقون على الجمع لكونهم الشاهدين لخطاب
المخاطبين بلا ارتياب وكون الدلالة ظاهرة واضحة كما ادعاها
مضافا الى ان الرسول صلعم كان مبعوثا لابلاغ هذه الاحكام
باذل جهده في الابلاغ بالتمام وكذلك حال سائر الائمة عليهم السلم
في طويل من الازمنة قريب ثلثمائة سنة وكان في غاية الشرعية
في تسهيل الحجة وتحصيل اليسر في الادلة وكل الاشرفا للازم من ذلك
اتفاقهم من اول زمان الرسول صلعم على ما ذكره المصنف فضلا
عن قريب ثلثمائة سنة وفضلا عن القدماء من الفقهاء وبعد
ذلك الى زمان مثل المصنف فكيف لا يشم رائحة شيء منه من واحد
منهم بل يوجد الكل مطبقين ومتفقين على خلافه واعجب
من ذلك ميل المصنف الى حقية الاجماع الذي ادعاه الشيخ
على عدم حجية خبر الواحد بل وعلى عدم جواز التعبد به كما قال به

بر ابن قبة مع كونه معاصراً للمعصوم ع فاضلاً باذلاً جهده مشتغلاً
له فكيف يجتمع هذا مع وضوح دلالة هذه الآية وآية لولا نفر
على حجية خبر الواحد بعد ملاحظة ما ذكرناه مع أنه إن أراد العلم
بعدم كذبه فلا بد من العصمة بلا شبهة ولذا اتفق فقهاؤنا في
الكتب الكلامية على اشتراط عصمة النبي ص والإمام ع ولم يكتف
أحد بالعدالة دون غيره أصلاً وإن أراد الظن فمع كونه
خلاف ظاهر كلامه فحينئذ يرجع المحذور وهو احتمال الخطاء المنافي
للتبين وإخراج خصوص الأخبار بالعدالة دون غيره أصلاً
كيف يرفع التناقض البديهي مع أنه إخراج من جهة ما دلت
على قبول شهادة العدلين مع فساده كما عرفت من عدم كون
المقام مقام الشهادة إذ كيف يشهد الملكة وعدم اعتقاد
الإيمان أو الإسلام وعدم العزم على الخروج عن التكاليف
وأمثال ذلك مما بيّنا في العدالة المذكورة بالبديهة مضافاً
إلى عدم عموم يشمل المقام ومن المعلوم الواضح أن الصحيحة
المذكورة وما وافقها والأخبار مع ما فيها من الصحة وكمال
الاعتبار كيف لا يكفي للإخراج سيما مع معاضدتها بالدليل
الرابع الذي هو مستنده ومستند غيره في الحقيقة في الأحكام المتعلقة
بأخبار الآحاد التي لا محيص عن اعتبارها كما هو ظاهر على المطلع
والإجماع على حجية خبر الواحد بالنحو الذي مر مع أن كون العدالة
شرطاً وأن العدالة ما هي وأنها كيف يظهر ويعلم بها كل ذلك

ذلك حكم شرعي حالها حاله فلا وجه لما ذكره واعجباه من الشارع
صرح بحرمة التجسس وتفتيش ما وراء ذلك من العثرات والعيوب
بل وضع أمر أخيك على أحسنه بل وكذب سمعك وبصرك فيما
تجد إليه سبيلاً وأمثال ذلك مما هو كثير غاية الكثرة من حرمة
النمامة وسوء الظن ويصرح المعترض بوجوب التفتيش إلى أن يحصل
العلم بالعدم واستحالة الترس عادة ومما ينادي بصحة الصحيح وما
وافقها أن القضاة والفقهاء في الأعصار والأمصار من زمن
النبي المختار والأئمة الأطهار ع إلى الآن كانوا يحكمون بشهادة
الشهود من غير التفتيش والتجسس عن تحقق الملكة المذكورة
مع أن الخصم في غاية بذل الجهد في جرح شهادة من يشهد
عليهم وكذا الحال في كل موضع كانوا يعتبرون قول عادل
مثل المفتي وقول أهل الخبرة الذين اعتبروا عدالته وغير
ذلك نعم سمعنا أن الفاضل المرحوم الشيخ جعفر القاضي
بخصوصه كان يتجسس لكن لا إلى حد يعرف الملكة منه ومع
ذلك في زمانه كان أصفهان مجمع الفضلاء الماهرين غاية
المهارة مثل وحيد عصره جمال الملة والدين وخاله العلامة
المجلسي ره وحيد دهره ونحوهما وهم في غاية الكثرة لا يفعل
واحد منهم ما يفعله الشيخ المرحوم بل الظاهر أن المعصوم أيضاً
كان مثلهم وإن ما ذكره في المقام مجرد كلام أعجبه في هذا المقام
ولذا عمل بتوثيقات القدماء في الرجال قطعاً مع كمال الظهور

بابهم في العدالة مما ذكر ومن الرجال من الخارج وقد عرفت
انه كان ما بلا الى حقيقة الاجماع على عدم حجية خبر الواحد
في زمان الامام ع وما قاربه وانه يرجح التعديل على الجرح
بالمرجح ونحو ما ذكر مما بينا في اشتراط حصول العلم في المكثر
لان العلم بعدم الخطاء ان كان شرطا فاى نفع في المظنون
الا فانى داع اعتبار المكثر ومجرد الكون اقوى غير مستقيم
في المكثر الثابتة بخصوص العدلين بلا شبهة وخصوص
المكثر معتبرة ليس الا تحكم بحت مع انه كثيرا ما يصير خبر
ذي المكثر اقوى بل واقوى بمراتب شتى فلا وجه للاقتصار
عليها حتى يعلم انه هذا ايضا سدا لباب العمل بخبر
الواحد لان التعديل الان منحصر في قول القدماء انه ثقة
وغيره انه لا يعلم منهم القطع بارادة العدالة من هذه العبارة
في جميع اقوالهم مع ما يظهر من بعض كلماتهم ارادة المعنى اللغوي
وهو اعم مع عدم ثبوت نقل في اصطلاحهم في خصوص
العدل الموثق والبناء على انه مع عدم وثوقهم بعدم
الفسق الواقعي كيف كانوا يثقونه ولم يثق واحد منهم
على من لم يثق بعدم الواقعي من الفسق وقد عرفت انه
من المزخرفات بل كانوا يثقون على قول الكافر مثل الفطحي
وغيره بل على قول من كان يتحرز من الكذب وان كان فاسقا
كما عرفت دعوى الشيخ ره اجماع الطائفة على العمل برواية

واى فائدة في منع هذا الدعوى ومطالبته بالاثبات مع كونه
شيخ الطائفة في الحديث وفي كمال المهارة ومن اهل الشهود
والشاهد يرى ما لا يراه غيره الى غير ذلك مما ذكرنا من كونه
عادلا واخبر مع ان ما اخبره ظاهر من طريقة الصدوق ره
حتى في الفقيه مع تصريحه بانه مما يفتي به ويجعله حجة بينه
وبين الله وكذا الكافي مع ما قال في اول كتابه وكذا المفيد
فان مسائل المقنعة جلها ماخوذة من امثال تلك الاخبار
بلا شبهة واما ساير تصانيفهم مثل الصدوق والكليني
وكذا الحال بالنسبة الى غيرهم لانا لم نجد كتابا معمولا في الاحاديث
التي جميع سلسلة سندها عدول سيما بعنوان المكثر في
شهادة العدلين وغيرهما مما ذكره من الشرائط بل لم نجد
ما يكون هذه الاحاديث فيه اكثر بل ولا ما تساوى بل لا ما
يكون كثيرا بل هذه الاحاديث بالنسبة الى غيرها مثل القطرة
بالنسبة الى البحر بل لم نجد فيها حديثا مستجمعا لجميع ما ذكره
من الشرائط بل لا واكثرها بل لا كثير منها بل ولا واحد منها
وهو العدالة التي يعتبر المكثر سيما بشهادة العدلين كما ستعرف
واضحا ومما يؤيد ما ذكره الشيخ حكاية اجماع العصابة على تصحيح
ما يصح عنه وقبول المراسيل كما ستعرف سلمنا لكن عرفت
ان عدالتهم ليست الا عدم ظهور الفسق او حسن الظن
مضافا الى عدم ظهور رأى الجميع في العدالة بل ولا رأى البعض

بالنسبة الى مانقلته مع عدم ظهور ذلك من المتأخرين فضلا
عنهم مع كون العدالة عندهم من ظنون الاجتهادية الحاصلة
لهم ولذا لا يكاد يوجد واحد عدله كلهم بل اما يطعنون
او يجرحون وربما كانوا يسكتون مما ينقلونه من مدح وتعديل
اصلا وربما لا يتعرضون مع كون تصنيفهم للتعرض لحال
كل عدل وغيره وربما كان من لم يوثق امين واضبط
وامهر مثل النجاشي وربما يذكرون بعض الاحوال الاخر
مثل كون كتابه معتمد الكافي موسى بن بكر وامثاله و
ربما يذكرون بعض تأييدات اخر بالنسبة الى نفسه او كتابه
وربما يعكسون الامر والكل واضح بل الشيخ الواحد ربما
يوثق وربما يسكت في كتابه الاخر وربما يطعن وربما يجرح
وربما يعكس الامر كالشيخ في كتاب الرجال والفهرست وغيرهما
وكذا العلامة وغيره لم يكد يوجد شخص يوثقه الجميع في جميع
كتبه في مقام ذكر توثيقه بل من المعلوم عدم وجدان مثله مع
كون الكل من اهل المهارة والاطلاع وربما كانوا في زمان واحد
يعرف كل منهم فعل الاخر كالشيخ والنجاشي وربما كان في زمان
المفيد وغيره من المشايخ مع ان الموثقين باجمعهم ما عاشروا
كل من وثقوه ولا ادركوه اصلا بل كثير بعيد زمانهم غاية
البعد بينهم ما بين الارض والسموات ولا عاشروا من عاشرهم
وهكذا ولا كان عدالة الزمن ويثقوه من المتواترة عندهم بالبديهة

بالبديهة ولا كل عدل منهم ثابت العدالة عندهم بالنحو الذي ذكره
بالبديهة اذ لو كان كذلك لزم ان يطلع على الكل الكل ولا اقل
من اثنين ولا اقل من شيخ واحد في مقامين من كتابه ولم يوجد
ذلك اصلا مع انه ربما كان توثيق بعض بتقليده للاخر كما هو
حال العلامة في الخلاصة مع اشتباهات كثيرة في المحقق الشيخ
محمد بن المصرح للعلامة واوهام كثيرة غاية الكثرة بحيث بعد كل البعد ان
يكون الانسان يعتمد عليه وفي ابن داود ما قال وكذا غيرهما
وبالجملة ان اردنا استيعاب جميع مفاسد ما ذكره يطول
الكلام ويوجب الملام لكن العاقل يكفيه الاشارة انه كان
مع ان هذا يناقض ما ذكره وما سيذكره لاقتضائه كفاية الظن
الاجتهادي في المقام كما هو المعروف من الفقهاء وايجابه مع ثبوت
الجرح يكتفي بالظن الاجتهادي مع مرجوحيته وعدم اعتباره في
مقام ذكر العدل حدثني عدل مع حصول الظن الظاهر بالعدالة
وعدم ما يشير الى خلافها اصلا مع اصالة العدم الواضحة
المسلمة لا يعتبر الظن بالتعديل اذ لعله يكون جرح واعجب [illegible]
يقبل دعوى اتفاق الشيعة على العمل بانه من ابن ثبت مع انه في
اذا وثقه عادل فاقبلوا كما صرح بانه معتبر مع ظهور رد ذلك من طريقة
الشيعة في بناء احكامهم الفقهية حتى المنكر لذلك كما قلنا وظهر
ذلك من الكليني والصدوقين والمفيد ومن عاصرهم ومنهم
وغيره ممن لا يقول بحجية اخبار الاحاد وابن عدل الضعيف

الذي عرفت في مقابل اتفاق الشيعة لا بد للراوي اه هذا
ايضا سبب اخر لسد باب العمل بخبر الاحاد من غير طريقة
الفقهاء كما هو ظاهر وقوله فانها متواترة ان اراد عن المعصوم
ففاسد وان اراد عن المصنف فنعم لكن اعتناء هذا عن الاجازة
بالقياس الى الضبط واختلاف النسخ والاختلاف في الثادية
فيما منها اذ ربما تصحفون وربما يعتمدون على النسخ الساقطة
والزايدة والمبتذلة وربما يفهمون ما يحبه الطبع وحكاية الفاضل
المحقق مرزا ابراهيم خلف الخليفة سلطان العلماء مشهورة
في كيفية قراءة العبارة وشدة تفاوت الفهم فيها اذا ان الفقهاء
والحكاية عن مولينا الجامي ره ايضا مشهورة فتامل كراسيل
ابن ابي عمير اه لا يخفى ان مراسيله في جميع حكم المسانيد عند علماء
الرجال لما قرر في محله وابن ابي عمير ايضا ممن اجتمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم كثيرون مضبوطون في الرجال ومن جملة
من لا يروي الا عن الثقة وهم ثلثة هو وصفوان بن يحيى واحمد
بن محمد بن ابي نصير البزنطي كما صرح به الشيخ ره في العدة مع انه
في الغالب اتفق على الفتوى بحديثه كل العلماء كما في معرفة الكر
ونحوهما او الجل في الجل وغيرهما والحاصل ان مراسيله في حكم
المسانيد عند الفقهاء لو لم يكن اقوى عند القدماء وبل ادعى
اجماع الشيعة على العمل بروايته ويظهر من كلام العلامة ره انه
معروف بانه لا يروي الا عن الثقة وربما طعن عليه بانا نرى انه

انه يروي عن غير العادل ايضا وفيه ان غير العادل عندك وعنه
من ما نلك لا عنده مع ان الارسال عن غير الرواية فلعله يصرح حتى
يعرف به حاله ويعمل بما يعرف ومن كلام العلامة يحصل الظن
به فظهر فساد ما ذكره من ان العلم بالعدالة اه وبالجملة ظهر ما
في كلام من التدافع مضافا الى الفساد الواضح لان اسناد
الحديث اه والظاهر ان الامر كما في فان الكليني والصدوق ونحوهما
اذا قالوا قال رسول الله او قال الصادق ع فهذا يتنادى بثبوت القول
عنده في وضوحه والا كان يقول قال فلان ان رسول الله ص
قال واسندا ان قال فلان ان فلانا قال قال رسول الله ص فاسند شرف
ازيد منه واسطة نعم لو قال كل من اخبر عن قوله اعتمد عليه او ظهر
ذلك من الخارج يحصل منه ايضا قوة لكن الاصل ما حصل من الاول
اذ من قال بين ان يحكم بانه قول الرسول ص او يحكم بانه قول من قال
انه قول الرسول ص سيما اذا اكثر الوسائط الى اربعة اقسام
اه اقول بل الى خمسة لان القوي ربما يكون اقوى من الحسن ومن
الموثق وهو اكثر موجودا والحاجة اليه اكثر مثلا ان يكون منجبرا
بالشهرة بين الاصحاب فتوى وعملا بل اقوى من الصحيح الذي
لا يكون كذلك ولذا يقدمونه على الصحيح كما في طلب الماء للتيمم وغيره
مما هو كثيرة ووجه واضح اذ الفقهاء الشيعة مع اعتبارهم العدالة لم
يعدلون عن الصحيح الى هذا الضعيف يتنادى بداع عظيم اليه
ومانع عظيم عن الصحيح وقس على ما ذكر ساير اسباب القوة وهي

فى غاية الكثرة ضبطناها فى الرجال واشرنا اليها فى الفوائد
الا من شذ مراده ابن الجنيد ذكروا انه كان يعمل به ولذلك
ترك العمل بكتبه مثل المختصر الاحمدى لكن نقلوا انه رجع عنه
ولعله لم يصر عنده تحريمه من البديهيات ولاشتهار كونه فى
امثال زماننا وما تقدم عليه الى ان العامة ايضا يعلمون تحريمه
عند الصحابة ومن بعده بل ذكروا اجماع اهل البيت عليه والمانع
من هذا الاجماع منهم نسب الى عبد الله بن الحسن خاصة انه
كان يجوزه لكن عندنا ما يثبت القياس سموه بتنقيح المناط
حجة عند الشيعة باتفاقهم لما اتفقوا عليه من كون الحسن والقبح
اذا ثبتين عقليين فاذا علم العلة بعنوان التنقيح لا يبقى مجال
للتعدى مثلا اذا لك بان الاعرابى قال للرسول صلعم جامعت زوجتى
فى شهر رمضان فتى كفرة يقولون بالقطع بعدم مدخلية الاعرابية
بل ولا الزوجية والقطع حاصل من الاجماع بل بالبداهة وكذا
فى غالب الاخبار ان فلانا يفعل كذا او الرجل او المراة مثل قولهم
فلان شك فلم يدر صلى ثلاثا ام اربعا فقال عم يفعل كذا الا تامل
فى شركة الانثى وغيرها معه او يسئل عن امراة تعيش او رجل بعين
او امثال ذلك فيقول تفعل هى او يفعل هو الى غير ذلك والمنهج
اما الاجماع المركب او البسيط او العقل فقط مثل قولهم ان خرج
القطن مطوقة فكذا او مغشية فكذا العدم القائل بالفرق
بين الامة والحرة ولعربية وغيرها والاظهر عندى ان اقول

اقول وان قالا بد لك الا انهما ربما لم يراعيا ذلك فى مقام الاحتجاج
وجود شاهد حال دال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة بعنوان
القطع حتى يصير برهانا ولا على طريق الظن ايضا مع عدم دليل
على حجية هذا الظن سوى كونه ظن المجتهد فاذا ظن العلة كذا بمجرد
ما فهم من العبارة يكون بل هو اولى ثم اولى من اعتبار ذلك الظن
لان دلالة الالفاظ ظنية بلا اشتباه وذلك الظن معتبر اجماعا و
نصوصا وعقلا يقينا بل يقبح تكليف المكلف لغيره بالبديهة
ولا اشتباه فى الدلالة كما يقول الطبيب لا تاكل لانه حامض اذا سئل عن
الخل ونحوه اذ يفهم منه عن الحامض مطلقا وقس عليه سائر الامثلة
العرفية فهو مدلول التزامى بلا اشتباه فيكون حجة بلا اشتباه لما دل
على حجية ما يفهم من اللفظ عرفا كما قلنا والمهم فى بحث خبر الواحد
ونشر ابطل تمسك بالمنصوص العلة من دون مراعات ما ذكرها هنا
بل فهم المستنبطة منصوصة وارتكب ما ارتكب وخرب ما خرب
فتدبر كلا انه مفهوم مراده هذا هو الاقوى لا يشترط ان يكون مفهوما
عرفا فليس كل ما استدل به انه اذا لم يكن المفهوم العرفى نعم ورد فى
غير واحد من الاخبار تمسك امير المؤمنين عم بدلالة انه العامة
ذلك اليه ص مثل قوله اتوجبون عليه الحد ولا توجبون صاعا
من ماء ويحتمل كون الكل مفهوما عرفا ويحتمل كونه اذا لم يكن
جليا او فى زمانه وعندهم كان كذلك ولذا احتج عليهم ولم يردوا
عليه ويكفى هذا اللزوم البين بالمعنى الاعم ولا يجب كونه بالمعنى الاخص

النزاع لفظي اه قد عرفت انه ليس كذلك اذ كثيرا ما يتمسكون بالقياس بطريق

اولى ولم يرض الآخر ومثله لا يجعلونه حجة ايضا لعدم معلومية اجماع

الشيعة بالمعنى المعهود عليه نعم ربما ورد عن امير المؤمنين عم على حسب

ما عرفت وربما اختار بعض المتأخرين عدم حجية هذا القياس لما ورد

في غير واحد من الاخبار ان السائل قال الحمد لله كثيرا من الاحكام ظهر علينا

منكم لكن بقي ما خفي علينا فنقيس على احسنها قال هلك من عمل بالقياس

ومنعوا عنه بهذا النحو لكنه لم يتاملوا ان هذا القياس عكس مدلول

هذه الاخبار اذ قالوا الذي لم نعرف حكمه فنقيس على احسن والمراد

من الاحسن هو الذي عرفوا حكمه بلا شبهة وارجاع الضمير الى القياس

خلاف الظاهر بلا شبهة والظاهر ان المراد نقيس على الشيء نعرف حكمه من حكمه

ما نعرف حكمه والشيء احسن الاشياء واقربها اليه حكما شرعيا بمعنى

باعتبار الجامع الذي يظن كونه علة الحكم احسن الاشياء بحسب هذا

الجامع مثلا لا نعرف حكم النبيذ المسكر ونعرف حكم الخمر المسكر فنقيس

ذلك على احسن الاشياء التي نعرف حكمها بالاضافة اليه من حيث مظنة

علة الحكم بالحرمة اي احسنه بحسب هذا الحكم شرعا وانسب واقربا اليه

واشبه واولى ان يكون حكمه حكمه فاجاب عم بما اجاب وانه حجة القياس

اذ ظهر من الخارج ان من عمل بالقياس هلك انما عمله بنفس القياس

لا كونه اولى والا لزم ان يكون امير المؤمنين العياذ بالله كذا فانه المعروف

بالعمل به كما اشير اليه وغير ذلك من له ادنى بصيرة والملاحظة بل جابر

الائمة ع ولو سلم الدلالة فانما الممنوع ما هو بعنوانه لا المفهوم في اللفظ

اللفظ كما هو ظ ولا يقوم دليل على استثنائه اه هذا هو الصواب على طريقة

الشيعة لما ستعرف وربما فرق هكذا اذا ثبت فكما ان امكانه يقتضي كون

ثبوته ووجوده لعلة لاستحالة الترجيح بلا مرجح فكذلك دوامه لان الممكن

بمجرد الوجود لا يصير واجبا حتى يقتضي ذلك بقائه بل جاز ان يدوم

وجاز ان لا يدوم ولا بد لدفعه من علة والا لم يدم لان عدم العلة علة

للعدم فاختار القائل بان البقاء راجح ومظنون بملاحظة حال

الموجودات وكذا المسافر الثاني يسلم على من كان موجودا اولا يسلم على

من لم يكن ولو عكس الامر او ساوى بينهما لا لحق بالمجانين وكذا اذا سافر

بلد غير موجود ولم يسافر الى الموجود بانه لعله غرق في البحر وامثال ذلك

وبان الموجودات على قسمين قار الذات وغير قار الذات والثاني

اكثر من الاول بمراتب لا تحصى سلمنا لكن الظن يلحق بالاغلب ولا شك

في عدم الاغلبية في القار سلمنا لكن كون القار يقتضي البقاء الى ان

يثبت خلافه غلط واضح بل كل يقتضي بقائه خاصة على طبق عادة الله

في العلة للبقاء سلمنا لكن كون ما ذكر دليلا شرعيا يثبت الحكم الشرعي

فاين ولهذا اختار كل فقهائنا المتأخرين في امثال زماننا عدم الحجية

خلافا لمن تقدم عليهم فان الكل متفقون سوى السيد ره بل هو منكر

هنا لكن لعله قائل به في غير المقام والحق ان لطفلا من اطفال فقهائنا تنازع

شانه على من يقول بالحجية بمجرد المزخرف المذكور فضلا عن ان يتفق

عليها والحجية على ما وجدنا باخبارهم الكثيرة بل المتواترة سيما ان منهم

المتضمنة لنهي نقض اليقين بالشك اي اليقين السابق بالشك اللاحق

كما ينادى به اخبارهم مثل قولهم ع لانك اعرته اياه وهو طاهر فلم تستيقن
انه نجسه وامثال ذلك مع ظهور ذلك منه ايضا وربما يظهر من امثاله ان
الوجود والعلم به علة للبقاء شرعا فتم والدليل الاخر اجماعهم على
بقاء الحكم حتى يثبت خلاف ذلك شرعا في نفاعيف الاحكام الشرعية
وتفصيل هذا انه اذا ورد حكم من الشرع وفي تكون الموضوع منه
على حاله ولم يتفاوت ام يكون الحكم ايضا باقيا لم يتفاوت ذلك
شرعا مثل الكلب فانه اذا كان كلبا كان نجسا والمتيمم لعدم التمكن
من الماء يصلي بالتيمم والماء القليل ينفعل بالملاقات او الكثير الجاري
بالتغير نجس وهكذا واذا تغير الموضوع بحيث انقلب ماهيته
وصارت ماهية اخرى عرفا فلا شك في زوال الحكم مثل ان الكلب صار
ملحا او ترابا او دودا او العذرة كذلك وامثالهما ومن ذلك صيرورة الخمر
هواء وبل خلا مطلقا على الاظهر والبقاء في القسم الاول وعدمه في الثاني
مما لا نزاع لاحد ولا تامل منه والشيخ محمد ره ولد المصنف ره تامل في الثاني
واستشكل وليس بشيء ووجهه واضح لان الشارع قال الكلب مثلا نجس
لا التراب ولا الدود ونحوهما ومن ذلك تثبت احكام الاستحالة والانقلاب
على ما قرر في الكتب الفقهية واما اذا وقع تغير ما في الموضوع مثل ان
صار ماء القليل كثيرا او المتغير غير متغير والمتيمم واجد الماء وهو في
الصلوة والاناء المعلوم الطهارة او النجاسة مشكوكا فيها الى غير ذلك
فمن قال بالاستصحاب قال بالبقاء ومن انكره انكره وربما توهم بعض المنكرين
بان قال بالبقاء للعموم ولم يجده ومنشاء توهم رسوخ الاستصحاب ان انكر

انكر مثلا يقول الماء المتغير اذا تنجس ليشمل نجاسة صورة وقوع الرابع بعد
الدليل وفيه ما فيه لان اهل العرف لا يفهمون الا العرفية والحق حجيته
للاخبار السابقة الموافقة للاستقراء في كون الحكم الشرعي باقيا حتى يثبت
خلافه في الطهارات والنجاسات والمعاملات والانكحة والارث وغير
ذلك الا انه في حكم التيمم ومثله ربما يشكل الجريان لان الضرورة تتقدر
بقدرها وفي ذلك لا يفهم استصحابا ولا يعلم جريانه والضرورات
تبيح المحظورات لا غيرها وبالجملة اذا وقع ان الشيء كذا فلا بد من الحكم
بعدم كونه شرعا من الثبوت من الشرع بلا اشتباه نعم في الموقت او
الابد الذي مثل الموقت ليس كذلك ووجهه واضح

واضح تمت هذه النسخة الشريفة
بعون الله تعالى وحسن توفيقه
وتصدى بكتابتها
الاقل الاذل عبد
الغفار ابن محمد
عظم ورع
منها في اول
الابيض
من شهر شوال
المكرم من
سنة ثلثين
بعد المائتين
والالف
في بلدة
خوى

